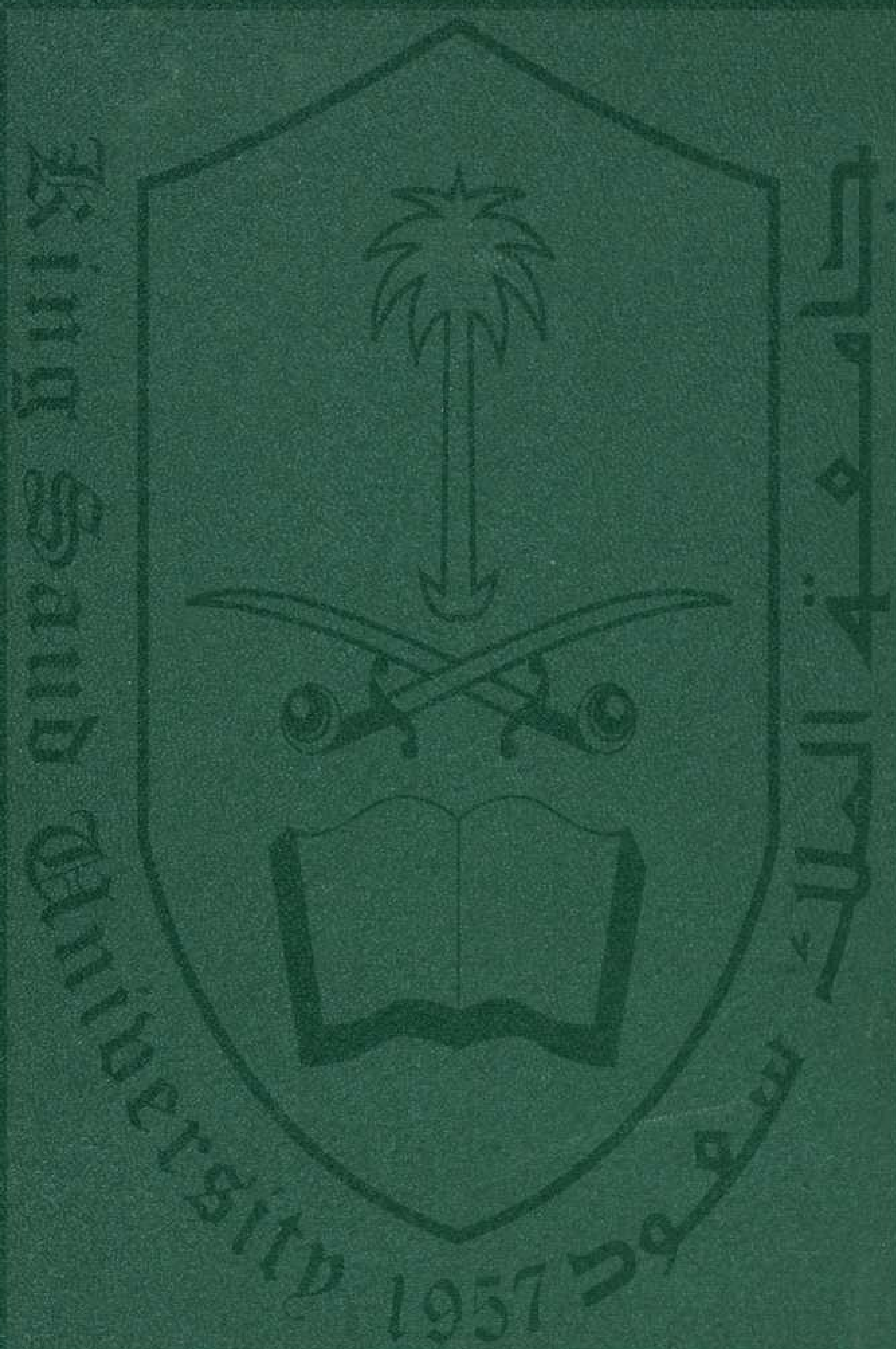
شرح الفصوص


King Saud University
1957
جامعة الملك سعود

٠٨٢
م

شرح الفصوص لابن عربي ، تأليف عبد الرحمن بن احمد بن محمد الجامي ، نور الدين (٨١٧ - ٨٩٨ هـ) . بخط عبد اللطيف بن عبد الرزاق ، ١٠٨٦ هـ .

م ٦٥٠/١

٢٠٥ ق مختلف المسطرة ٢١,٥×١٥ سم

نسخة حسنة ، ضمن مجموع (ق ١-٢٠٥) ، خطوطها مختلفة ، مطبوع

الاعلام ٤ : ٦٧ ، كشف الظنون ١٢٦٢

١- الغلسفة الاسلامية في العصور الوسطى

أ- الجامي ، عبد الرحمن بن احمد -٨٩٨ هـ بـ الناسخ جـ- تاريخ النسخ .

٠٨٢
م

رسالة في اثبات ايمان فرعون موسى ، تأليف محمد بن اسعد الصديقي الدواني ، جلال الدين (٨٣٠-٩١٨ هـ) . بخط عبد الرؤوف بن علي النتصوري الحاوي ، ١٠٨٦ هـ .

م ٦٥٠/٢

ورقتان مختلفة المسطرة ٢١,٥×١٥ سم

نسخة حسنة ، ضمن مجموع (ق ٢٠٥-٢٠٦) ، خطها ممتاد .

الاعلام ٦ : ٢٥٧ ، الازهرية ٣ : ٢٠٥

١- اصول الدين أ- الدواني ، محمد بن اسعد -٩١٨ هـ بـ الناسخ جـ- تاريخ النسخ

مجموع اوله :-

مجموع يشتمل على :-

١- شرح الفصوص لابن عربي (ق١- ٢٠٥)

٢- رسالة في اثبات ايمان فرعون موسى (ق٢٠٥- ٢٠٦)

٨

لقّني الشيخ داود الأذكار بالشروط والشغل كذلك انتهاء حوتكو ادم جيب

سنة ١٠٩٠ شهر شوال ويوم الربيع وقت الضحى ٥

٩



٢٥/٧

بسم الله الرحمن الرحيم قال الفقير الواثق بالملك الجلي الشيخ عبد الرؤف
بن علي اما بعد فلما وصل الفقير الى مدينة الرسول الى حضرة سيدي الشيخ
العالم الرباني المنفرد في اوانه بلا ثاني صفي الدين احمد ابن محمد المدني الانصاري
الشهير بالقشاشي رحمنا الله به فامرني ان نحضر الراتب في الزاوية ليلة الثلاث
فحضرنا معهم فلما قاموا الى ذكر المنشاري وجدت راسي مثل الجبل ولم اقدر ان تحرك
مثلهم بسبب الانكار للجهل لان من جهل شيا عاداه ولما طلعت الشمس صبيحة
تلك الليلة دخلت على شيخي سيدي الشيخ فقال حضرت الراتب فقلت نعم
يا سيدي وقد عرف الشيخ في وجهي شيا من الانكار وفي يده كتاب الكرامات
والمرائي الصالحة المبشرات للشيخ الاجل محمد بن ابي بكر الاشكل تلميذ الشيخ
الكامل المكمل الولي الاكمل اسمعيل الجبرتي فناولني الكتاب فقال طالع هذا الكتاب
فطالعت ورايت ما لفظه ان لله تعالى ملايكة تحت العرش يرقصون وساق
الكلام الى ان قال فقد اخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لما هبط ادم عليه
السلام الى الارض بكى بلثمانية عام فاوحى الله تعالى اليه ما يبكيك قال الهي
لست ابكي شوقا الى نعيم الجنة ولا خوفا من اليم الجحيم لكن ابكي شوقا الى
الملايكة الطايفين بالعرش سبعين الف صف جرد مرد مكحلين يرقصون
ويتواجدون كل واحد بيد صاحبه ويقولون باعلى صوتهم من مثلنا وانت
حبيبنا ذلك دابهم الى يوم القيمة فاوحى الله تعالى ان ارفع راسك وانظر اليهم
فرفع راسه الى السماء فكاشفه الله تعالى بفضله فراهم سامعين من الحق
راقصين حول العرش ساعين بين العرش والكرسي غايبين به فسكنت روعته
انتهى فقال شيخنا صفي الدين المذكور عند قول الملايكة من مثلنا وانت
حبيبنا قف على الغريب من صوفية الملك يرقصون يتواجدون يقولون من
مثلنا وانت حبيبنا وقل لهم نحن انتهى فهذا ما يويد التواجد في ذكر
المنشاري لا بدع ولما نقلت هذا زال عني الشك باذن الله تعالى وكنت

١

اذكر به في غالب اوقات الراتب ولما وصلنا الى بندر راشي اجتمعنا بالسيد الفاضل
بحر الدقايق والحقايق احمد البخاري وقال لي ان ذكر المنشاري ذكر سيدنا زكريا لان
لما اراد الكفار قتله هرب الى شجرة كبيرة فشقت الشجرة نفسها ليدخل فيها فدخل
فيها ثم التمت وبقي طرف ثوبه خارج الشجرة فقالوا هو في هذه الشجرة وهذا طرف
ثوبه فشقوا الشجرة بالمنشار فيذكر زكريا موافقة لجر المنشار ومات رحمه الله وبعد
ذلك استعمل الصوفي ذلك الذكر فوجدوا فيه نتيجة عظيمة قال صاحب تقريب
الجواهر في ذكر المنشاري طريقه ان يجلس على الركبتين واضعا يديه على فخذيه
ويضرب على السرة قايلا ها ويجر النفس من تحت السرة قايلا هي بالمد والشدة
بحيث يستوي الراس والوسط والظهر ثم يستانف كما ان النجار يجر بالمنشار على
الخشب بجعل الصوت والجر كالمنشار ويجر على لوح القلب يستوي القلب ويحصل
له الصفا وبعض المشايخ رضي الله عنهم يجعلون هو حي وبعضهم الله وثمرته
لا تعد ولا تحصى لما يظهر من الكسب انتهى فايدة منقولة من كتاب امر
المحكم للشيخ محيي الدين بن العربي رضي الله عنه فينبغي للمريد اذا جاءه وارد في
السماع ان لا يتحرك له اصلا ما دامت فيه فضلة لنفسه فاذا اختطف عن نفسه
وصورة الاختطاف ان لا يشعر بها ولا بالمجلس ولا باهله ولا يسمع زمزمة القوال
ولا يعرف الكون اصلا فاذا تحرك من هذه صفته فحركته من غير الامنه وبوارده
لا بنفسه فلا حرج عليه في الحركة لكن يجب عليه متى رد الى حسه ان يقعد من حينه
فان لم يفعل وبقي على حركته فهو منافق وكل ما سقط عنه في حالة قيامه فلا يكون له قبول
ولا رد والامر في ذلك مصروف الى شيخه خاصة ويجب على شيخه ان لا يرد عليه ما سقط
ولا يترك الحاضرين ثم يتبركون بخرقة ذلك المريد لما في ذلك من المضرة عليه وليدفع
خرقته للقوال انتهى فالظاهر سبب الدفع اليه لانه سبب غيبته عما سواه المنزلة
منزلة الشهيد فيناسب وارد من قتل قتيلا فله سلبه والله اعلم

فان قيل ما تقول اذا مات الميت ولم يدفن اياما ثم دفن متى يسئل افي القبر
ام في البيت فنقول قال بعض المشايخ فيه قال بعضهم لا يسئل ما لم يدفن
في القبر فاذا دفن حينئذ يسئل لان الاثار الواردة في سؤال المنكر والنكير
انما وردت في بيئة تلك ببعد الارض فيصير عليه كالقبر ويسئل
لانه روي في الاخبار انه يسئل الميت بعد الموت بلا فصل وهو
قول الاخفش فلو مات رجل في الغربة فجعلوه في التابوت
ليحملوه الى بلده متى يسئل ام في القرار ام في التابوت قال
الفقيه ابو جعفر البلخي رحمة الله عليه يسئل في التابوت لانه
لا يسئل ما لم يدفن في القبر لان الاثار وردت في سؤال المنكر
والنكير في القبر ه روضه

[illegible] هذا الكتاب يوم الثلاث[ا] وعشرين ١٠٩٨

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا عدوى ولا طيرة ولا هامة ولا صفر وفر من المجذوم كما تفر من الاسد رواه البخاري

[illegible]

شرح

وفي مقدمة الفصوص للقيصري في الفصل الثاني عشر ما صورته ولما كانت المراتب متميزة قسم ارباب
هذه الطريقة المقامات الكلية الى علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين فعلم اليقين تصور الامر على
ما هو عليه وعين اليقين شهوده كما هو وحق اليقين بالفناء في الحق والبقاء به علما وشهودا وحالا انتهى

فصل يلزم سالك هذه الطريق تمحيص كل حركة منه فان بذل فيها بنفسه تعب واشرك وان رأى ان الله كل شيء
ودخل فيه بحكم النيابة اذ هو خليفة لموجب قوله تعالى اني جاعل في الارض خليفة وقوله تعالى جاعلكم وهو الذي جعلكم
خلائف في الارض فاز ويلزم السالك الاتباع المحمدي والصحابي واذا تبدت له غوامض الاسرار فليغطها
وما ينبغي له حالا لاخطوا ان يصغي الى الناطق وحال الاكل كذلك وحال المشي كذلك ويداوم على الذكر حتى
عند نقل الاقدام قائلا الله اذا رفع رجله وهو اذا وضعها او العكس فان ذلك من طريق السادة النقشبندية
وان ذلك يثمر له الكشف والشهود حتى لا يستطيع ان يشهد الا الله فاما الشهود فاوله يحصل بالعلم
وهو انما يحصل بفضل الله ومن حصل له فقد حصل خير الدارين وعلامة المشاهد ان يكون قرة عينه في الصلاة
انتهى من خط مولانا [illegible]

فائدة قال السيوطي في شرح الصدور قال القرطبي جاء في رواية سؤال ملكين وفي اخرى ملك واحد
ولا تعارض لجواز ان يأتي الاثنان ويكون السائل احدهما قلت ويوضحه ان حديث جابر الذي فيه
جاءه ملك شديد الانتهار فيه بعد رؤية مقعده فيقول المؤمن دعوني ابشر اهلي بلفظ
الجمع والله اعلم وفي حديث انس رفعه يدخل منكر ونكير على الميت في قبره الحديث قال الحكيم
الترمذي وسميا منكرا ونكيرا لان خلقهما لا يشبه خلق الادميين ولا خلق الملائكة ولا خلق
الهوام بل هما خلق بديع وليس في خلقهما انس للناظرين قال السيوطي وهو يدل على ان
الاسم منكر بفتح الكاف وهو المجزوم في القاموس ثم قال السيوطي قال الحليمي من اصحابنا في منهاجه
والذي يشبه ان يكون ملائكة السؤال جماعة كثيرة يسمى بعضهم منكرا وبعضهم نكيرا ويبعث
الى كل ميت اثنان منهم كما كان الموكل عليه لكتابة اعماله ملكان انتهى قلت يحتمل ان يكون
اثنين فقط ويتعدد امثالهما عند الاحتياج بتعدد الاموات فان تمكن الملائكة
للطافتهما من التمثل والله اعلم ثم ان احاديث الدال على سؤال الملكين لكل منسوب
الى الاسلام لخصصها احاديث وردت بان بعض الاموات لا يأتيهم فتنة
القبر ولا يأتيهم الفتانان منهم الشهداء ومن لقي العدو فصبر حتى يقتل او يغلب ومن
مات مرابطا من زمان ثغر المسلمين بنية الجهاد وحديث من مات مريضا مات شهيدا
ففتنه فيحيف مرابطا باتفاق الحفاظ قال السيوطي ومن قرا سورة الملك كل ليلة ومن قرا

اول ما سمعت هذا الكتاب يوم الثلاثاء في شهر الصفر سبع وعشرين ١٠٩٨

الم السجدة وتبارك قبل النوم ومن مات يوم الجمعة او ليلة الجمعة قال الحكيم والصديقون
وقال الحافظ ابن حجر في كتاب بذل الماعون في فضل الطاعون بان الميت بالطعن
لا يسأل لانه نظير المقتول في المعركة وان الصابر في الطاعون محتسبا يعلم انه
لا يصيبه الا ما كتب له اذا مات فيه بغير الطعن لا يفتن ايضا لانه نظير المرابط
قال السيوطي وهو متجه جدا وسئل الحافظ ابن حجر عن الاطفال هل يسألون
فاجاب بان الذي يظهر اختصاص السؤال بمن يكون مكلفا قال السيوطي وحكى
ابن القيم في المسألة قولين للحنابلة احدهما نعم والثاني هو الصحيح بل الصواب
والجواب عن دليل الاول انه صلى الله عليه وسلم صلى على صبي فقال اللهم قه عذاب
القبر ان المراد بالعذاب الوحشة والضغطة التي تعم الاطفال وغيرهم لا العقوبة
ولا السؤال قال وقد قال النسفي في بحر الكلام الانبياء واطفال المؤمنين ليس عليهم ولا على
القبر ولا سؤال منكر ونكير وقد جزم اصحابنا الشافعية بان الطفل لا يلقن وهو دليل على
ان الاطفال لا يسألون والله اعلم قال السيوطي رحمه الله واخرج ابو نعيم في الحلية
عن عبد الله بن الشخير قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من قرأ قل هو الله احد في مرضه
الذي يموت فيه لم يفتن في قبره وأمن من ضغطة القبر وحملته الملائكة يوم القيمة
باكفها حتى تجيزه من الصراط الى الجنة انتهى

شرح الفصوص (ابن عربي) للعارف بالله المحقق
الجامع سيدنا المولى نور
الدين عبد الرحمن
احمد الدشتي
ثم الجامي قدس
سره العزيز
[illegible]

وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي زين خواتم قلوب أولي الهمم بفصوص نصوص الحكم وختم بها باب النبوة مرة وباب الولاية الخاصة اخرى وسيختم بها الولاية المطلقة على من هو احق وأحرى والصلاة والسلام على مهبط الحكم التامة الكاملة ومقسم نعمه العامة الشاملة وعلى من آل من عترته امره اليه او فاز في صحبته بالمثول بين يديه اما بعد فاعلم ان الحكم الفائضة من الحق سبحانه على قلوب كمل عباده وخلص عبيده على انواع منها ما يفيض عليهم بواسطة الملئكة المقربين بالفاظ وعبارات محفوظة عن التغيير والتبديل مرادة تلاوتها وهو القرآن المنزل على نبينا صلى الله عليه وسلم بواسطة الروح الامين ومنها ما يفيض عليهم بواسطة او غير واسطة معاني صرفة او معبرة بعبارات غير متلوة ومن هذا القبيل الاحاديث القدسية فهي اما مما فاضت صلى الله عليه وسلم معاني صرفة لكنه كساها اكسية عبارته الخاصة او عبارات مخصوصة غير مرادة ضبطها وتلاوتها وهذا النوع ليس مخصوصا بالانبياء بل يعم الاولياء وصالحي المومنين ومنها ما يفيض من بعض الكمل على بعض كما يفيض من روح نبينا صلى الله عليه وسلم على خواص متابعيه ما يفيض بقدر متابعتهم وقوة مناسبتهم ومن عجائب هذا النوع ما فاض من قلبه الانور وروحه الاطهر كتاب فصوص الحكم بجملة ما فيه من الحكم والاسرار دفعة واحدة على قلب الشيخ الكامل المكمل محيي الملة والدين ابي عبد الله محمد بن علي المعروف بابن العربي الطائي الحاتمي الاندلسي قدس الله تعالى روحه وكثر من عنده فتوحه ثم اني كنت برهة من الزمان مشغوفا بمطالعته مشغولا بمذاكرته ولم اجد لسانا ذا بيان على مستفيديه بشرح مشكلاته ولا مرشدا يرشد مريديه الى كشف معضلاته فقصدت الى جمع شروحه وجعلتها مفاتيح ابواب فتوحه وطالعتها مرة بعد مرة وراجعت المذاكرة بعد كرة حتى استقر رايي على ان انتخب منها ما يجديني في حل مبانيه ويكفيني في فهم معانيه واضفت اليه ما سنح في اثناء المطالعة لبالي وسمح به وقتي وحالي فجاء بحمد الله كما يبغيه الاصحاب ويرتضيه اولو الالباب وها انا اشرع الآن بعون المهيمن المنان بسم الله الرحمن الرحيم سبحان الحمد هو اظهار كمال المحمود واذ الكمال الا للحق سبحانه جمعا وفرقا وكذلك لا مظهر له الا هو جمعا او فرقا فجنس الحمد اي حقيقته المطلقة الشاملة كل حامدية ومحمودية اذا لوحظ الحمد بعين الجمع واستهلاك المظاهر في الظاهر او كل فرد منه اذا لوحظ بعين التفرقة واستتار الظاهر بالمظاهر وجنس الحمد وكل فرد منه معا اذا لوحظ بعين جمع الجمع خالص لله اي الذات المطلقة المجردة عن جميع النسب

حتي

حتى عن نسبة الاطلاق والتجرد ايضا فهو الحامد في كل مرتبة والمحمود بكل فضيلة ومنقبة لا حامد سواه ولا محمود احد الا اياه اعلم انه لا يقع حمد مطلق من حامد الا لفظا واذا اضيف الحمد الى الاسم الله فلا يكون ذلك الا من حيث حضرة خاصة من حضرات الاسماء يدل عليها حال الحامد ويتقيد بها ولما كان حال الشيخ رضي الله عنه في هذا المقام يقيد حمده بتنزيل الحكم لانه رضي الله عنه كان في صدد بيان الحكم المنزلة على قلوب الانبياء عليهم السلام اردف الاسم الله بقوله منزل الحكم وجعله وصفا له تصريحا بما يشير اليه حاله وهو اسم فاعل اما من التنزيل او من الانزال وتحققهما انما هو باعتبار ان الحكم انما تنزل من الحضرات العالية الالهية المطلقة الى مرتبة التقيد والتعين اعني حقائق القلوب الكمالية الانسانية لان العلو الحقيقي للاطلاق الذاتي وحضرة الربوبية الفعالة والتقيد والاستفال للمرتبة العبدانية القابلة ثم ان جعله من التنزيل اولى لانه ينبئ عن التدريج ولا يخفى ان نزول العلوم والمعارف على كتاب استعدادات ارواح الانبياء عليهم الصلوة والسلام وان كان دفعيا لكن لا يمكن ظهورها على قلوبهم بالفعل والتفصيل الا على سبيل التدريج وذلك اما باعتبار ان الحكم النازلة على قلب كل نبي انما نزلت بحسب مصالح امته مدة بقائه فيهم واما باعتبار ان بعض الحكم يعد القلب لفيضان بعض آخر فبعضها يتقدم وبعضها يتاخر واما باعتبار ان نزولها اما على طريق سلسلة الترتيب التي اولها العقل الاول والتدريج فيه ظاهر واما على طريق الوجه الخاص والتدريج فيه باعتبار ان النازل ينزل على الروح اولا بحسب الاجمال ثم على القلب ثانيا بالتفصيل والحكم الشرائع المشتملة على العلوم والمعارف التي هي الحكمة العلمية وعلى الاخلاق المرضية والاعمال الصالحة التي هي الحكمة العملية على قلوب الكلم القلب حقيقة جامعة بين الحقائق الجسمانية والقوى المزاجية وبين الحقائق الروحانية والخصائص النفسانية والتجلي الخصيص بحقائق الجوهر الروحاني والنفساني تجلي متعين من حضرة القدس والنزاهة والوحدة والعلو والفعل والشرف والحيوة والنورية والتجلي المخصوص بالجسم متعين باضداد ما للروح والنفس وذلك لتعين التجلي في كل قابل بحسبه فلما ظهرت الحقيقة القلبية باحدية الجمع استعدت لقبول تجلي الهي وفيض جمعي كمالي احاطي لا يمكن تعينه في كل واحد من الجوهرين ولا في حقائق كل من الطرفين على الانفراد وهذا الفيض المخصوص بالقلب انما يكون تعينه من الحضرة الالهية الكمالية الجمعية واذا تحققت ذلك فاعلم ان انزال الحكم من الحضرة الاحدية الجمعية الالهية انما يكون على القلوب الاحدية الجمعية الكمالية الانسانية بين حقائق الروح والنفس والجسم لا على الروح والنفس فقط او على القوى الجسمانية وحدها فلذا خص القلوب بالذكر والمراد بالكلم التي هي جمع كلمة اعيان الانبياء عليهم الصلاة

والسلام ولذلك اضاف القلوب اليها قال الشيخ الكبير صدر الدين القونوي رضي الله عنه
في كتاب النفحات ان صورة معلومية كل شيء في عرصة العلم الالهي الازلي له مرتبة الحرفية فاذا انصبغ
الحق بنوره الوجودي الذاتي وذلك بحركة معقولة معنوية يقتضيها شأن من الشؤون
الالهية المعبر عنه بالكتابة يسمي تلك الصورة اعني صورة معلومية الشيء المراد تكوينه كلمة وبهذا
الاعتبار سمي الحق سبحانه الموجودات كلمات ونبه علي ذلك في غير ما موضع من كتابه العزيز فسمي عيسى
علي نبينا عليه الصلاة والسلام كلمة وقال ايضا لا تبديل لكلمات الله وقال في حق ارواح عباده
اليه يصعد الكلم الطيب اي الارواح الطاهرة فاذا فهمت هذا عرفت ان شيئية الاشياء من حيث
حرفيتها شيئية ثبوتية في عرصة العلم ومقام الاستهلاك في الحق سبحانه والانصباغ بها في عرصة الوجود
العيني باعتبار انبساط نور وجود الحق عليها وعلي لوازمها واظهارها لها لكنه سبحانه لانها
ظاهرة له ازلا وابدا فلا حاجة في اظهارها له الي انبساط النور الوجودي عليها هي كلمة وجودية
فلها بهذا الاعتبار الثاني شيئية وجودية بخلاف الاعتبار الاول باحدية الطريق الامم
من امم بالفتحتين المتوسط بين القريب والبعيد قال ابن السكيت الامم بين القريب والبعيد
والمراد بالطريق اما طريق التوحيد الذي عليه جميع من الانبياء ومتابعيهم المشار اليه بقوله تعالى
وان هذا صراطي مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله وتوصيفه بالامم باعتبار
انه متوسط بين اقرب التنزيه وبعد التشبيه واما الجمعية الكمالية الانسانية بين حقائق
الروح الذي له القرب وبين حقائق الجسم الذي له البعد فانها كالطريق لتنزل الحكم من الحضرة
الاحدية الكمالية الالهية علي القلوب والمراد باحدية الطريق اما وحدته النوعية التي تتحد فيها
افراده واما احديته جمعه للمتقابلات والباء اما للملابسة علي ان يكون الجار والمجرور صفة
لمصدر محذوف اي تنزيلا متلبسا باحدية الطريق او حال من الحكم او القلوب او الكلم ولا يخفي
وجه صحة كل منها لفظا ومعنى واما للسببية متعلقا بالتنزيل فانه مسبب عن سلوك طريق
التوحيد وعن اتصاف القلب بالجمعية الكمالية الانسانية ايضا واما متعلق به علي تضمينه
معنى الاخبار اي انه سبحانه ينزل الحكم مخبرا باحدية الطريق واما للظرفية كما في قولهم حججت
بطريق الكوفة فان كلا من طريق التوحيد والجمعية الانسانية طريق التنزيل ومحله من المقام الاقدم
من ابتدائه اي هذا التنزيل مبتدئ من مقام هو اقدم من ان يكون قدمه مقابلا للحدوث
والمراد به مرتبة الاحدية الذاتية التي هي منبع لفيضان الاعيان واستعداداتها في الحضرة العلمية
اولا ووجودها وكمالاتها في الحضرة العينية بحسب عوالمها واطوارها الروحانية والجسمية
ثانيا وانما كانت اقدم لان المراتب الالهية وان كانت كلها في الوجود سواء لكن العقل يحكم بتقدم بعضها

علي بعض كالحياة علي العلم والعلم علي الارادة والارادة علي القدرة واقدمها الاحدية الذاتية
وان اختلف الملل اي الاديان المتعددة بتعدد اصحاب الشرائع والنحل اي المذاهب المتشعبة
من كل دين بتعدد المجتهدين وقوله لاختلاف الامم علة لاختلاف الملل والنحل اي هذا الاختلاف
انما وقع لاختلاف واقع بين الامم في امزجتهم واحوالهم ومراتبهم وعرفهم وعاداتهم ومآخذ
نظرهم ومعتقداتهم فاختلفت شرائعهم ومذاهبهم في تلك الشرائع بسبب ذلك الاختلاف
وذلك لا يقدح في وحدة اصل طرقهم وهو الدعوة الي الله والدين الحق وصلى الله اي افاض
رحمته بالتجليات الذاتية والاسمائية والصفاتية علي ممد الهمم القابلة للترقي في مراتب الكمال وذلك
الامداد انما يكون بتنبيه المقام الذي تعشقت به الهمة والكمال الذي تعلقت به وتعريف
ما هو اعلا وافضل وبيان ذلك حاله هي اعز واكمل وذلك الامداد انما هو من خزائن الجود والكرم
وهي الحضرة الاسمائية الالهية بالقيل الاقوم الاعدل بين تعريض وتصريح وكتم وافشاء وايجاز واطناب
وبشارة ونذارة محمد وآله الذين يؤول اليهم امره صلي الله عليه وسلم ومواريثه العلمية والمقامية
والحالية وسلم عليه وعليهم السلام من تسليم اليه فيه حقائق الكمال ويعطيه السلامة عن سطوات تجليات
الجلال ويهبه السلامة عن الانحرافات والتحقق بحقائق المرتبة الاعتدالية اما بعد فاني رأيت
رسول الله صلي الله عليه وسلم في مبشرة اي رؤيا صالحة وقد لا تستعمل مع موصوفها ولا يقال رؤيا
مبشرة أريتها اي أرانيها الحق سبحانه اياي من غير قصد وتعمل مني فتكون مبرأة من الاغراض
النفسانية والخيالات الشيطانية في العشر الآخر من محرم لسنة سبع وعشرين وستمائة واختص
المحرم من الشهور بهذه المبشرة لانه رضي الله عنه فتح له في اوائل فتحه في المحرم ايضا علي ما روي
عنه رضي الله عنه انه اتخذ الخلوة اول محرم باشبيلية من بلاد اندلس تسعة اشهر لم يفطر فيها دخل في غرة
المحرم وامر بالخروج يوم عيد الفطر وبشر بانه خاتم الولاية المحمدية بمحروسة دمشق وبيده
صلي الله عليه وسلم التي هي مظهر تصرفه بالاخذ والاعطاء كتاب فقال صلي الله عليه وسلم لي هذا اشارة
الي ما بيده من الكتاب كتاب فصوص الحكم اخبار بانه عند الله سبحانه مسمي بهذا الاسم او تسميته
من عنده صلي الله عليه وسلم او حكاية منه بان كتاب مشتمل علي بيان خلاصة الحكم المنزلة علي قلوب الانبياء
عليهم الصلاة والسلام او بيان محالها وهي هذه القلوب فان فص الشيء خلاصته وفص الخاتم ما ينقش
عليه اسم صاحبه ويكون التسمية للشيخ رضي الله عنه خذه في سرك وعينك واخرج به في الحس والشهادة
الي الناس المتحققين بالانسانية ينتفعون به وسياق الكلام يقتضي ان يكون قوله ينتفعون به مجزوما
بسقوط النون لكونه بحسب الظاهر جوابا للامر لكنه صلي الله عليه وسلم جعله اخبارا ابتدائيا بان المتحققين
بالانسانية ينتفعون به الي يوم القيامة لمزيد اعلام وبشارة للشيخ رضي الله عنه وهو جواب سؤال

مقدرة لانه صلى الله عليه وسلم سئل ان هذه الحكم تجلى وتعلو عن ان يخرج بها الى الناس الحيوانيين فاجاب
صلى الله عليه وسلم بان فيهم ناسا مؤهلين للكمال ينتفعون به **فقلت السمع والطاعة لله سبحانه** لانه
رب الارباب **ولرسوله** لانه خليفته وقطب الاقطاب **واولي الامر** اي الخلفاء الذين لهم الحكم في الباطن
او الملوك الذين هم الخلفاء لخليفته الحقيقية في الظاهر **منا** اي من نوعنا **كما امرنا به** في قوله تعالى اطيعوا الله
واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وفي التحقيق الطاعة كلها لله سبحانه تارة في مقام جمعه وتارة في مقام تفصيله
ويمكن ان يجعل الاشارة في الوجوه الثلاثة الى طاعته صلى الله عليه وسلم من ثلاث حيثيات احدها
من حيث كونه صلى الله عليه وسلم مظهر الاسم الله وثانيها من حيث كونه رسولا منه وثالثها من حيث كونه صلى الله عليه وسلم
وليا للامر على جميع الكمل **فحققت من نيتي** اي ادركت حقيقة امنيته ومراده صلى الله عليه وسلم
بالكتاب الذي اعطانيه بتحديده وتعيينه نيته ومراده به او جعلتها محققة في الخارج فعلى
الاول يكون المقصود من ابرازه في قوله فيما بعد لي ابراز هذا الكتاب اخراجه من العلم الى العين وعلى الثاني
ابرازه بعد ذلك من اخراج الى المنتفعين به **وخلصت النية** عن الاغراض النفسانية **وجردت
القصد والهمة** عنها فصرت اخذ من القصد والهمة فيما هممت به من غير ان يشوبه شائبة غرض
الى ابراز هذا الكتاب من العلم الى العين والى المنتفعين به **كما حده لي** دعينه **رسول الله صلى الله عليه وسلم
من غير زيادة** مني بان ابرز ما لم يحده صلى الله عليه وسلم **ولا نقصان** بان لا ابرز بعض ما حده صلى الله عليه وسلم
فان مقام الامانة لا يحتمل الخيانة بالزيادة والنقصان **وسألت الله سبحانه ان يجعلني فيه** اي في ابراز هذا
الكتاب وفي جميع احوالي **من عباده الذين ليس للشيطان عليهم سلطان** اي تسلط وغلبة اشارة الى قوله تعالى ان عبادي
ليس لك عليهم سلطان وهم العارفون الذين يعرفون مداخلة الواقفون مع ما من الله لا يبعدون عنه **وان يخصني
في جميع ما يرقمه بناني وينطق به لساني وينطوي عليه جناني بالالقاء السبوحي** المنزه عن الوساوس الشيطانية
والهواجس النفسانية **والنفث الروحي** الحاصل من روح القدس ماخوذ من قوله صلى الله عليه وسلم ان روح
القدس نفث في روعي ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها والنفث هو ارسال النفس المستعير للالقاء
في الروع النفسي الروع بضم الراء وسكون الواو القلب ولما كان القلب في الوجود الانساني عند
تقابل النسختين الافاقية والانفسية بمثابة النفس الكلية نسبه اليها اي في القلب الذي
هو في النسخة الانسانية بمنزلة النفس الكلية في نسخة العالم فتصير العلوم الجملية الفايضة
من الروح مفصلة فيه **بالتاييد** من **الاعتصامي** الباء متعلق بالالقاء والنفث اي يكون ذلك الالقاء
والنفث بتاييد الله سبحانه المسبب عن الاعتصام والالتجاء به قال تعالى ومن يعتصم بالله فقد
هدي الى صراط مستقيم والهداية الى الصراط المستقيم نوع من التاييد **حتى اكون مترجما** غاية لقوله
سالت اي سالت الله ما سألت حتى اكون مترجما عاجلا لي رسول الله صلى الله عليه وسلم واراده سبحانه

مطلب التحقيق معناه

اظهاره على لساني **لا متحكما** بالتصرف النفساني فيه بالزيادة والنقصان **ليتحقق** اي يعلم حقيقة **من وقف
عليه من اهل الله** الذين لهم مشرب الكمال الاحدي الجمعي الالهي لا المتقيدين بالمشارب والاذواق الجزئية
التقييدية الاسمائية **اصحاب القلوب** التي تتقلب مع الحق سبحانه حيث تجلى ووسعته فما انكرته ولا اعرضت
عنه في تنوعات ظهوره بشئونه **انه** اي هذا الكتاب من حيث معانيه واسراره بل من حيث الفاظه
وعباراته ايضا **من مقام التقديس** المنزه **عن الاغراض** النفسية **التي يدخلها التلبيس** فان الاغراض
تارة تلبس الحق صورة الباطل فتعرض النفس عنه وتنفيه وتارة تلبس الباطل صورة الحق فتقبل
عليه وتتوجه **واني ارجوا ان يكون الحق لما سمع دعائي قد اجاب ندائي** لسان ادب مع الله تعالى فان الكمل المطلعين
على اعيانهم الثابتة واستعداداتها لا يطلبون من الله سبحانه الا ما يقتضيه اعيانهم واستعداداتها فهم
متيقنون باجابة دعائهم وفي اضافة السمع الى الدعاء والاجابة الى النداء قد يقع لبعض الناس
ان العكس انسب لان المقصود من النداء الاسماع ومن الدعاء الاجابة فكانه رضي الله عنه لاحظ
قوله تعالى انك لسميع الدعاء ولما يتقن الاجابة من الله تعالى قال **فما القي اليكم الا ما يلقى الي** مما تضمنه
هذا الكتاب من اسرار انبيائنا عليهم السلام والحكم المختصة بهم والملقي الي هو الله سبحانه في الحضرة المحمدية
الختمية الكمالية من لهيب **ولا انزل في هذا المسطور الا ما ينزل به علي** والمنزل الحقيقي هو الله سبحانه من
تلك الحضرة ولما علم رضي الله عنه سبق اوهام المحجوبين من هذا الكلام الى ادعاء النبوة والرسالة قال
ولست بنبي ولا رسول لان النبوة التشريعية والرسالة قد انقطعتا **ولكني وارث** لرسول الله صلى الله عليه وسلم
في العلوم من جهة من احوال الولاية والمقامات والمكاشفات والتجليات **ولآخرتي** التي ينتهي اليها
اخرى اخراج مراتب الكمال **حارث** ولما لم يكن لي تصرف فيما اذكره **فمن الله** الذي فنيت فيه
فناء لا ظهور لي ابدا **فاسمعوا** واذا اشتبه عليكم شيء منه **والى الله فارجعوا** ليطلعكم عليه باشراق نوره
على قلوبكم **واذا سمعتم** من الله لا مني لفنائي فيه **ما اتيت به** صورة ومن اتى به هو الله حقيقة **فعوا**
امر للجماعة المخاطبين من وعى يعي اذا حفظ اي احفظوه بدرك معانيه وتحقيق اسراره **ثم بالفهم
فصلوا مجمل القول واجمعوا** مفصله اي فصلوا ما كان مذكورا فيه على سبيل الاجمال وفرعوا عليه فروعه
واجملوا ما كان مذكورا فيه على التفصيل ولاحظوه على وجه الكلية ومن جمال لتكونوا عالمين بالفروع
في عين الاصول وبالاصول في عين الفروع او فصلوا مجمل القول الذي ذكرته في المراتب والمقامات
واجمعوا بين كل مقام واهله بتنزيل كل في مقامه **ثم منوا به على الطالبين** المستعدين المستحقين
اي اعطوهم اياه عطاء امتنان [illegible] بين منهم عوضا **لا تمنعوا** اي لا تمنعوهم بخلا وضنة
بل اعلموا بامر النبي صلى الله عليه وسلم حيث امرني بابرازه واظهاره للانتفاع **هذه** الامور الفايضة عليكم
من الحقائق والاسرار هي **الرحمة التي وسعتكم** اي شملتكم **فوسعوا** انتم ايضا تلك الرحمة على الطالبين وكونوا اعوان الله

ورسوله في ايصالها اليهم ومن الله ارجو ان اكون ممن أيّد بتاييد الله سبحانه فتأيد بتقويته اياه و بعد التأييد
ايد غيره بان يجعله مسعدا للتأييد الالهي بحسن الارشاد وقيد بالشرع المحمدي المطهر وتقيد به وقيد
غيره به وحشرنا في زمرته الفائزين لمتابعته بالسعادة العظمى والدرجة العليا في الآخرة كما جعلنا
من امته التابعين له في الدنيا فاول ما القاه المالك الحق مطلقا او باعتبار ظهوره وتجليه في الصورة
المحمدية على العبد المملوك له اراد به نفسه رضي الله عنه عبر عن الملقي بالمالك وعن الملقى اليه بالعبد اشارة
الى انه سبحانه مالك آمر وهو مملوك مأمور والمملوك المأمور في امتثال ما امر به معذور من ذلك
من كتاب فصوص الحكم **فص حكمة الهية في كلمة آدمية** فص الشيء خلاصته وزبدته وفص الخاتم
ما يزين به الخاتم ويكتب عليه اسم صاحبه قال ابن السكيت كل ملتقى عظمين فهو فص والحكمة هي العلم بحقائق
الاشياء واوصافها واحكامها على ما هي عليه وبالاقوال والافعال الارادية على وجه يقتضي سدادها
ومن الهية اسم مرتبة جامعة لمراتب الاسماء والصفات كلها ففص الحكمة من الهية عبارة عن خلاصة
العلوم والمعارف المتعلقة بالمرتبة الالهية او عبارة عن محل ينتقش بها وهو قلب
الانسان الكامل فان الفص كما انه قد انطوى على قوسي حلقة الخاتم وانطبق على احدية جمعهما — جمعهما
وكما انه يختم بما ينطبع فيه من الصور ويعرب عن كليتها وكما انه تابع لقالبه من التربيع والتثليث
والتدوير وغيرها ومستتبع لما يرد عليه كذلك قلب الانسان الكامل له الانطواء على قوسي
الوجوب والامكان والانطباق على احدية جميعهما وله ان يعرب عما فيه من صور الحقائق
وينبئ عن احدية جمعها وكذلك له صورة تابعة لمزاج الشخص كما ان له ان يستتبع تجلي الحق
ويصوره بصورته على ما نص عليه الشيخ رضي الله عنه في الفص الشعيبي ولا يبعد ان يجعل الفص
عبارة عن احدية جمع تلك العلوم والمعارف بناء على ان احدية جمع الاشياء زبدتها
وخلاصتها او على ان الفص الذي هو ملتقى قوسي حلقة الخاتم او ملتقى كل عظمين بمنزلة احدية — جمعهما
والمراد بالكلمة في كل موضع من هذا الكتاب عين النبي المذكور فيه من حيث خصوصيته
وحظه المتعين له ولامته من الحق سبحانه فالحاصل ان اول ما القاه المالك على خلاصة
علوم ومعارف متعلقة بالمرتبة الالهية متحققة في كلمة آدمية او خلاصة تلك
العلوم والمعارف او المحل القابل لها او احدية جمعها متحققة في كلمة آدمية وانما
خصت الحكمة من الهية بالآدمية فانها كما كانت المرتبة الالهية عبارة عن احدية جمع الاسماء — بالكلمة مع
من جهة كذلك كانت الكلمة الآدمية عبارة عن احدية جمع مظاهرها فناسب ان يخصها
لما شاء الحق سبحانه بمشيئة ازلية هي الاختيار الثابت له سبحانه وليس اختياره سبحانه على النحو
المتصور من اختيار الخلق الذي هو تردد واقع بين امرين كل منهما ممكن الوقوع عنه

فيترجح احدهما لمزيد فائدة ومصلحة لان هذا مستنكر في حقه سبحانه اذ لا يصح له تردد
ولا امكان حكمين مختلفين بل لا يمكن غير ما هو المعلوم المراد في نفسه فان قلت فكيف
يصح قولهم ان شاء (الله) اوجد العالم وان لم يشأ لم يوجد قلت صدق الشرطية لا يقتضي صدق
المقدم او امكانه فمعنى انه ان لم يشأ غير صادق بل غير ممكن فان قلت قد قال بعضهم في قوله تعالى
الم تر الى ربك كيف مد الظل اي ظل التكوين على المكونات ولو شاء لجعله ساكنا ولم يمده فان الحق لو لم يشأ
ايجاد العالم لم يظهر وكان له ان لا يشاء فلا يظهر قلت هذا انما ينفي الايجاب المتوهم للعقل الضعيف
واما باعتبار ذاته سبحانه باعتبار ذاته من حيث غناه عن العالمين فاذا نظر العقل الى غناه وعدم
اقتضائه لذاته احد المتقابلات حكم بان له ان لا يشاء وجود العالم فلم يظهر العالم واما اذا
نظر الى علمه الشامل حكم بعدم مشيئته بل بعدم امكانها من حيث اسماؤه كلها الحسنى اي المنتسبة
في بلوغها الى المرتبة الكمال وترتب آثارها عليها التي لا يبلغها الاحصاء والعد من حيث جزئياتها
وان كانت كلياتها منحصرة في تسعة وتسعين او الف وواحد وانما قيد بالحيثية لان ذات
الحق سبحانه باعتبار اطلاقها لمرتبة الغنى عن العالمين ليس لنسبة اقتضاء شيء من العالم ومشيئته
اليها اولى من نسبة عدمهما وباعتبار تقييدها ببعض الاسماء لا يقتضي المظهر الجامع بل ما يكون مظهرا له
فقط فاقتضاؤها المظهر الجامع انما يكون من حيث جميع اسمائها الحسنى فلهذا قيد المشيئة بهذه
الحيثية ان يرى اعيانها اي الاسماء الثابتة المتمايزة بعضها عن بعض في العقل التعقل وذلك باعتبار مرتبة الواحدية
وان شئت قلت ان يرى عينه المتحدة الغير المتميز فيها اسم عن اسم وذلك باعتبار مرتبة الاحدية
ويمكن ان يقال يجوز في العبارتين انما هو بالنسبة الى المرتبة الواحدية فان للاسماء فيها اعتبارين
احدهما اعتبار وحدة الذات وثانيهما اعتبار كثرة النسب والاعتبارات فالعبارة الاولى مبنية
بملاحظة الاعتبار الثاني والثانية بملاحظة الاول في كون اي مكون جامع وحداني يظهر فيه
كل اسم وشأن وصفة بصورة الجميع ووصفه وحكمه بحيث يضاهي الشأن الكلي الذي هو التعين
الاول وهذه الجمعية انما تكون بامرين احدهما اشتماله على الاسماء كلها بحيث لا يشذ بشيء منها
وثانيهما صلاحية مظهريته لها كلها فان مجرد الاشتمال لا يستلزم صلاحية المظهرية والا
لكان كل موجود مظهرا جامعا والى الاول اشار بقوله يحصر الامر اي امر الاسماء كلها
وعلله بقوله لكونه متصفا بالوجود لان اتصافه بالوجود انما يكون بتجلي الوجود الحق فيه باحدية
جمع جميع شؤونه واسمائه والى الثاني بما عطف عليه اعني قوله ويظهر به اي بالكون الجامع سره اي سر الحق وهو
اسماؤه المستجنة في غيب ذاته اليه اي الحق سبحانه ويحتمل ان يكون قوله يظهر به بالنصب عطفا على يرى
ويكون قوله لكونه موجودا متعلقا بقوله يرى علة لمصححه للرؤية فان الشيء ما لم يكن موجودا لم يصح

أي وهو محقق الفرغاني في شرح التائية

رؤيته فمتعلق المشية الذي هو المعنى المقصود من صلى والعلة الغائية من ايجاد العالم ظهور
الحق سبحانه في هذا المظهر الجامع وشهوده فيه شؤونه وصفاته على وجه ينصبغ كل منها باحكام الاخر
كما مر اعلم ان روية الحق سبحانه اعيان من اسمائه في الكون الجامع ينبغي ان يكون غير العلم بها فان العلم
بها ثابت ازلا وابدا لا احتياج فيه الى مظهر ولكون مشيئته فالمراد بها اما العلم بعد الوجود
فيكون التغير في المعلوم لا في العلم فالعلم بالشيء قبل وجوده علم وبعد وجوده رؤية وشهود ولكن
ليس فيه مزيد فائدة واما الابصار اما نظرا الى مقام الجمع على ان يثبت البصر للحق سبحانه مغايرا
للنسبة العلمية سواء كانت صفة وجودية او نسبية اعتبارية فالشيء قبل وجوده معلوم
وبعد وجوده مرئي مبصر فان الشيء ما لم يوجد لم يبصر واما نظرا الى مقام الفرق فيكون
الاشياء مرئية للحق سبحانه باعتبار ظهوره في المظاهر فيكون رائيا في المظاهر كما انه مرئي فيها
فان قلت اعيان الاسماء امور معقولة فكيف تتعلق الرؤية بها قلت ذلك انما هو باعتبار
اتحاد الظاهر بالمظهر فان قلت بعض المظاهر ايضا غير مدركة بالبصر كالمجردات قلت
اذا كان البصر مستندا الى مقام الجمع فيمكن ان لا يكون مشروطا بان يكون المبصر ماديا
واذا كان مستندا الى مقام الفرق فيمكن ان يكون المراد به قوة العلم والحضور سواء كان
بالبصر او المبصر فان قلت اعيان بعض من اسمائه وآثارها انما تدرك بسائر القوى
كالسمع واللمس والذوق والشم والقوى الباطنة فما وجه التخصيص بالرؤية قلت
المراد بالرؤية اما مطلق الادراك بعد الوجود او ترك ما عداها
لانه يعرف بالمقايسة ولما كان للقائل ان يقول ان الحق سبحانه كان يعلم الاسماء واعيانها
ويراها ويشاهدها ازلا في مجلى التعين من وله والثاني من غير وجود الكون الجامعية
الخارج فاي حاجة الى وجوده على المشية دفعا لذلك بقوله فان رؤية الشيء نفسه بنفسه
من غير توسط ظهوره في المظهر ما هي اي تلك الرؤية مثل رؤيته نفسه في امر آخر يكون ذلك الامر له اي لذلك
الشيء كالمرآة لانطباع صورته فيه فانه اي ذلك الشيء حين يظهر في المظهر يظهر له نفسه في صورة يعطيها المحل
المنظور فيه بحسب قابليته للتجلية مما لم يكن اي من صورة لم تكن تظهر هذه الصورة له اي لذلك الشيء بنفسه من غير وجود
هذا المحل المنظور فيه ولا تجليه اي تجلي ذلك الشيء له اي لهذا المحل ولما كان الرائي ههنا هو الحق سبحانه عبر عن
التقابل بالتجلي وقرأ بعضهم ولا تجليه بالتاء على وزن تفعله اي ومن غير تجليته للمحل من الجلاء ثم ان لذلك
القائل ان يعود ويقول كما كان الحق سبحانه يعلم نفسه بدون الكون الجامع كذلك كان يعلمها مع لواحقها
عند ظهورها فيه فاي حاجة الى وجوده فعلة المشية في الحقيقة هي الرؤية المغايرة للعلم على اي وجه
كانت لا غير لا يقال يلزم من ذلك استكماله سبحانه بغيره لانه يقال هذا الشيء الذي هو فيه كالمرآة من

مظاهره

مظاهر التي هي ليست غيره مطلقا بل من وجه ولا يخفى ما في هذا الجواب فان مرآتية هذا الشيء انما
هي من جهة المغايرة فيلزم من استكماله به من حيث انه غير ويعود المحذور فالحق في الجواب ان يقال
ان للحق سبحانه كمالين ذاتيا واسمائيا وامتناع استكماله بالغير انما هو في الكمال الذاتي لا الاسمائي
فان ظهور آثار اسمائه يمتنع بدون المظاهر الكونية ولما بين رضي الله عنه تعلق المشية بوجود الكون
الجامع اردفه بذكر وجود رابطا وجوده بل موجبا له بجملة حالية فقال وقد كان الحق اوجد العالم كله
اي افاض على اعيانه الثابتة وجودا يماثل وجود شبح مسوى معدل لا روح فيه فان كلام الوجودين
امر آخر فوجود العالم يستتبع وجود الكون الجامع ووجود الشبح المسوى يستتبع وجود الروح فيه
فيه فكان اي العالم بلا وجود الكون الجامع الذي هو بمنزلة الروح كمرآة غير مجلوة لان الروح للشبح المسوى
بمنزلة الجلاء للمرآة اذ بهما كمالهما ثم انه رضي الله عنه بين حال الممثل به ليعلم حال الممثل له فقال
ومن شأن الحكم الالهي واجرائه سنته انه ما سوى محلا اي جزءا صالحا لفيضان الروح عليه وانما قيدنا بذلك
ليصح قوله الا ويقبل روحا الهيا فان تسوية بعض المحال كوضوع من عراض لا يستتبع الروح
من المحلي الا ولا بد ان يقبل روحا الهيا يكون عند التسوية ويتعلق بالمسوى كالارواح الجزئية لجمهور الناس
او يتعلق به عند التسوية بعد ما كان موجودا قبلها كالارواح الكلية للكمل من اولياء الله عبر عنه اي عن ذلك
القبول بالنفخ فيه اي في المحل المسوى وفيه مسامحة لان قبول الروح لازم للنفخ لا عينه فالاولى
ان يجعل عبارة عن افاضة الروح لا عن قبوله لان النفخ صفة النافخ لا المنفوخ فيه وقال الشيخ مؤيد الدين
الجندي رحمه الله في قوله عبر عنه يعود الضمير الى الروح لا بمعنى ان الروح هو النفخ بل بمعنى انه ذكر تعين الروح
في المحل بعد التسوية بهذه العبارة فقال تعالى ونفخت فيه من روحي وما هو اي النفخ الا حصول الاستعداد
من تلك الصورة المسواة وفيه ايضا مسامحة فان حصول الاستعداد ملزوم للنفخ لا عينه وجعل للقبول
اي عينه قوله للقبول الفيض وللتسوية قوله المسواة وجعل الشيخ الجندي رحمه الله تعالى لشان الحكم الالهي
وفيه بعد واللام في قوله لقبول الفيض متعلق بالاستعداد وقوله التجلي الدائم الذي لم يزل اي من الازل ولا يزال
اي الى الابد بدل من الفيض بدل الكل والفيض مفعول للقبول وفاعله الصورة المسواة والمعنى قبولها الفيض
اعني التجلي المذكور وان كانت موجودة ان ذلك التجلي هيولاني الوصف وانما يتعين ويتقيد بحسب
المتجلى له فاذا كان المتجلى له عينا ثابتة غير موجودة يكون هذا التجلي بالنسبة اليه تجليا وجوديا
وان كان موجودا خارجيا كالصورة المسواة يكون التجلي بالنسبة اليها بالصفات ويفيد
صفة غير الوجود كصفة الحيوة هنا وفي بعض النسخ فيض التجلي بدون اللام فالاضافة بيانية
والمعنى كلبق اولامية والفيض عبارة عما يفيده التجلي المذكور للصورة المسواة من صفة الحيوة
او عن الروح المفاض المتعلق بها ونصب التجلي الدائم على ان يكون مفعولا للقبول والفيض

مغايرة اعتبارية وجودها بالذات اليه فلا يكون الا من فيضه الاقدس فما يعطيه القابل لكفايته الفيض للمفيض وظهور ما لا غاية ما يقتضيه تلك الاستعدادات في الخارج هو الجعل والافلا جعل قبل ذلك اللهم الا ان يراد هناك بالجعل الخطاب لانها من حضرته لا تقبلها وفي الواحدية تتبدل فلو ظهور لا جعل ايضا سماحا صفي الدين احمد قدس سره

فاعلاله لا يظهر صحة معناه الا بتكلف وتعسف ولما كان امر الوجود دائرا بين الفاعل والقابل والفعل والاثر ولسناد كل من الفاعل والفعل ومن اثر الى الحق سبحانه ظاهر مما سبق فلم يبق غير مستند اليه سبحانه الا القابل اعني من عيان الثابتة القابلة من الفاعل الحق وتجليه الدائم الذي هو فعله فيض الوجود فلذا قال **وما بقي** غير مستند الى الحق سبحانه **الا القابل** وهو من عيان الثابتة القابلة للتجلي الوجودي الدائم **والقابل لا يكون الا من فيضه الاقدس** من شوائب الكثرة وهو عبارة عن التجلي الحبي الذاتي الموجب لوجود الاشياء واستعداداتها في الحضرة العلمية والفيض المقدس عبارة عن التجلي الوجودي الموجب لظهور ما يقتضيه تلك الاستعدادات في الخارج **فالامر** اي امر الوجود **كله منه** سبحانه ابتداء بحسب فيضه الاقدس وتجليه بصور الاعيان الثابتة في العلم **ومنه انتهاؤه** ايضا بحسب فيضه المقدس وتجليه بصور من اعيان الموجودة في العين **واليه يرجع من عوله** بالفناء في اخرها **ابتدا** **آدم** عند الوجود عن عدم **او لا فاقتضى الامر** جواب لما الفاء لبعد العهد اي اقتضى الامر المذكور من المشيئة او التسوية وكون شأن الحكم الالهي ما ذكر **جلاء مرآة العالم** في صورته المسواة **فكان آدم** بوجوده العيني **جلاء تلك المرآة وروح تلك الصورة** ولما انجر كلامه رضي الله عنه الى ان آدم روح صورة العالم اراد ان يبين نسبة الملائكة القادحين في خلافته الى صورة العالم ومنشأ محجوبيتهم عن ادراك كماله ليكون توطئة للتنبيه على خطائهم في ذلك القدح كما سيجي عن قريب فقال **وكانت الملائكة** القادحون في خلافة آدم وهي ما عدا الجبروت والنفوس المجردة **من بعض قوى تلك الصورة التي هي صورة العالم المعبر عنه في اصطلاح القوم** الصوفية المحققين **بالانسان الكبير** صورة كما يعبرون عن من نشأ بالعالم الصغير صورة وذلك لان النشأة واحدة تفصيلها العالم واجمالها الانسان وانما قلنا صورة لان الامر بحسب المرتبة بالعكس فان الخليفة يتسلط على المستخلف عليه وانما قال رضي الله عنه من بعض قوى تلك الصورة لان لها قوى اخر كالجن والشياطين **فكانت الملائكة كالقوى الروحانية** من المتخيلة والمفكرة والحافظة والذاكرة والعاقلة **والحسية** كالباصرة والسامعة والشامة والذائقة واللامسة **التي هي في النشأة الانسانية** فكما ان النفس الناطقة تدبر البدن بواسطة هذه القوى كذلك النفس الكلية يدبر العالم كله بواسطة الملائكة **وكل قوة** من تلك القوى الملائكية **محجوبة بنفسها** عن معرفة فضيلة الجمعية من النشأة الكمالية **لا ترى** ذاتا **افضل من ذاتها** بل ترى ذاتها افضل مما عداها **وان فيها** بالفتح المكسورة عطف على حكم كل قوة ومشعر بتعليل مضمونها الضمائر كلها راجعة الى القوة وصححها القيصري بفتح الهمزة وجعلها معطوفة على افضل من ذاتها والضمائر للنشأة من **وبكن يا بني عنه** قوله **فيما تزعم** اي ان كل قوة في زعمها الا في الواقع **من هلية** **لكل منصب عال ومنزلة رفيعة** من الخلافة لما **تحقق عندها** اي عند كل قوة **من الجمعية الالهية** احدية جمع الاسماء والصفات الوجوبية والحقائق المظهرية الامكانية دائرا **بين ما يرجع من ذلك** اي مما عندها **الى الجناب الالهي** اي احدية جمع من الاسماء الوجوبية العالية الفعالة المؤثرة

مطلب جواب لما شاء

وبين ما يرجع منه **الى جانب حقيقة الحقائق** الامكانية التي هي المنفعلة المتأثرة وبين ما يرجع منه **في النشأة الحاملة لهذه الاوصاف** اي القوى التابعة لها بتبعية الاوصاف لموصوفاتها **الى ما تقتضيه الطبيعة الكلية** من الصور الروحانية والمثالية والجسمانية وتوابعها وفي بعض النسخ الطبيعة الكل فالكل بدل منها او عطف بيان لها ولما كانت الطبيعة في عرف اهل النظر مختصة بالجسمانيات اراد تعميمها كما يقتضيه الكشف وصفها بقوله **التي حصرت قوابل العالم كله** وموادة **اعلاه** الروحاني **واسفله** الجسماني اعلم ان الحقائق ثلث حقيقة مطلقة فعالة واحدة عالية واجبة وجودها بذاتها وهي حقيقة الله سبحانه والثانية حقيقة مقيدة منفعلة سافلة قابلة للوجود من الحقيقة الواجبة بالفيض والتجلي وهي حقيقة العالم وحقيقة ثالثة احدية جامعة بين الاطلاق والتقييد والفعل والانفعال والتأثير والتأثر فهي مطلقة من وجه مقيدة من آخر فعالة من جهة منفعلة من اخرى وهذه الحقيقة احدية جمع الحقيقتين ولها مرتبة الاولية الكبرى والآخرية العظمى وذلك لان الحقيقة الفعالة المطلقة في مقابلة الحقيقة المنفعلة المقيدة وكل متقابلين فلا بد لهما من اصل هما فيه واحد مجمل وهو فيهما متعدد مفصل اذ الواحد اصل العدد والعدد تفصيل الواحد وظاهريته هذه الحقيقة هي الطبيعة الكلية الفعالة من وجه المنفعلة من آخر فانها تتأثر من الاسماء الالهية وتؤثر في موادها وكل واحدة من هذه الحقائق الثلث حقيقة الحقائق التي تحتها ولما كانت احدية جمع الوجود في كل حقيقة من حيث شيئا انبعث انانية كل تعين تعين بانه له الكمال الكلي الاحدي وما تحققت ان تعين الكمال الكلي الاحدي الجمعي انما يكون بحسب القابل واستعداده **وهذا** اي حصر الطبيعة قوابل العالم كله **لا يعرفه عقل بطريق نظر فكري** بان يتحرك من المطالب المشعور بها متوجها الى مباديها المعلومة ومنها الى تلك المطالب وذلك لان معرفة هذا الحصر لا يحصل الا بمعرفة الطبيعة ومعرفتها على ما يؤدي اليه النظر الفكري لا يتجاوز عما هو معلوم العلماء الرسوم من اختصاصها بالاجسام السفلية والاجرام العلوية **بل هذا الفن** اي النوع من الادراك والمعرفة **لا يكون الا عن كشف الهي** حاصل بالتوجه والافتقار التام الى الله سبحانه وتفريغ القلب وتعريته بالكلية من جميع التعلقات الكونية والعلوم والقوانين الرسمية **منه** اي من ذلك الكشف الالهي **يعرف ما اصل صورة العالم** المنطبعة في مواده بفعل وتأثير من ذكر من اصل **القابلة** تلك الصورة **لارواحهم** المنفوخة فيها ان كانت من الصور الجسمية والجسدانية المثالية واما ان كانت من الصور المجردة فالمراد بارواحها كمالاتها التي هي مظاهرها فان نسبة الظاهر الى المظهر نسبة الروح الى الصورة المسواة له اعلم ان الطبيعة في عرف علماء الرسوم قوة من قوى النفس الكلية سارية في الاجسام الطبيعية السفلية والاجرام العلوية فاعلة لصورها المنطبعة في موادها الهيولانية وفي مشرب الكشف والتحقيق اشارة الى حقيقة الهية فعالة للصور كلها وهذه الحقيقة تفعل الصور الكمالية بباطنها في المادة العمائية فان النشأة واحدة جامعة

مطلب حقائق الثلاث

مطلب الطبيعة

بحقيقتها الصور الحقانية الوجوبية والصور الخلقية الكونية روحانية كانت
او مثالية او جسمانية بسيطة او مركبة والصور في طور التحقيق الكشفي علوية وسفلية والعلو
حقيقية وهي صور مركبة الاسماء الربوبية والحقائق الوجوبية ومادة هذه الصور وهيولاها
العماء والحقيقة الفعالة لها احدية جمع ذات الالوهية واضافية وهي حقائق الارواح العقلية
والمهيمية والنفسية ومادة هذه الصور الروحانية هي النور واما الصور السفلية فهي
صور الحقائق من كمالية وهي ايضا منقسمة الى علوية وسفلية فمن العلوية ما سبق من الصور
الروحانية ومنها صور عالم المثال المطلق والمقيد واما السفلية فمنها صور عالم من جنسها الغير
العنصرية كالعرش والكرسي ومادتها الجسم الكل ومنها العناصر والعنصريات ومن العنصريات الصور
الهوائية والنارية والمائية ومادة هذه الصور الهواء والنار وما اختلط معهما من الثقل الباقيين
من الاركان المغلوبين في الخفيفين ومنها الصور السفلية الحقيقية وهي ما غلب في نشأته الثقلان
وهما الارض والماء على الخفيفين وهما النار والهواء وهي تلك صور معدنية وصور نباتية
وصور حيوانية وكل عالم من هذه العوالم يشتمل على صور شخصية لا تتناهى ولا يحصيها الا الله
سبحانه والحقيقة الفعالة الالهية فاعلة بباطنها الصور من كل شيء وبظاهرها الذي هو الطبيعة
الكلية تفعل ما عداها من الصور فالحقيقة الالهية اصل جميع الصور والطبيعة الكلية التي مظهرها
اصل صور العالم كله فسمي هذا الكون الجامع المذكور انسانا وخليفة فاما انسانيته فلعموم نشأته المرتبية
فان له ثلث نشاءات نشأة روحية ونشأة عنصرية ونشأة مرتبية هي احدية جمعهما
والعموم انما هو للمرتبية وحصره الحقائق كلها الهية كانت او كونية وهو اي الكون الجامع للحق
سبحانه بمنزلة انسان العين من العين الذي يكون به النظر وهو اي انسان العين هو المعبر عنه بالبصر الذي به
يبصر الشيء ويونس فلهذا اي لمعنى الابصار المقتضي للانس سمي انسان العين انسانا وهو فعلان من الانس
للمبالغة فيه فانه الضمير للشأن او للكون الجامع به اي بالكون الجامع المذكور ينظر الحق سبحانه الى خلقه
فيرحمهم قوله فلعموم نشأته مقدمة لقوله فانه به نظر الحق فانه لو لم يكن نشأته عامة حاصرة
للحقائق كلها لم يمكن به النظر الى خلقه كلهم وتوصيفه انسان العين بقوله الذي به يكون النظر ارداف
الوصف بقوله وهو المعبر عنه بالبصر اشارة الى وجه تسمية انسان العين بالانسان وهو كونه
بحيث يبصر ويونس به ولهذا فرع عليه قوله فلهذا سمي انسانا وقوله وهو للحق بمنزلة
انسان العين اشارة الى ان وجه التسمية كما انه متحقق في انسان العين كذلك متحقق في الكون
الجامع وقوله فانه به نظر الحق تعليل له ولو حمل قوله فلهذا سمي انسانا على ان معناه فلكون الكون
الجامع بمنزلة انسان العين للحق سبحانه سمي ذلك الكون الجامع انسانا وجعل قوله فانه به نظر الحق علة له

اي الكون الجامع

لما ذكر في الوجه الاول كان علة للعلية كما لا يخفى واذا تحقق وجه تسمية انسان العين بالانسان
في الكون الجامع فكما يطلب تسمية انسان العين به كذلك يطلب تسمية الكون الجامع به فليس
المراد ان تسمية الكون الجامع بالانسان بواسطة تسمية انسان العين به فان العكس اولى كما لا يخفى
وعلى هذا التقدير هذا الكلام وجه واحد للتسمية لا وجهان ويمكن ان يجعل وجهين احدهما قوله فلعموم
النشاءة فان عموم النشاءة وحصره الحقائق كلها يقتضي ان يكون له مع كل حقيقة نسبة
مخصوصة بها انس بالكل وانس الكل به فيتحقق معنى الانس فيه وثانيهما قوله وهو للحق بمنزلة
انسان العين فانه يفهم منه وجه تسمية انسان العين به وهو متحقق بعينه في الكون الجامع كما عرفت
ثم اعلم ان الشيخ الكبير رضي الله عنه اورد في كتاب الفكوك ان الانسان الكامل الحقيقي هو البرزخ بين الوجوب
والامكان والمرآة الجامعة بين صفات القدم واحكامه وبين صفات الحدثان وهو الواسطة بين الحق والخلق
وبه ومن مرتبته يصل فيض الحق والمدد الذي هو سبب بقاء ما سوى الحق الى العالم كله علوا وسفلا ولولاه
من حيث برزخيته التي لا تغاير الطرفين لم يقبل شيء من العالم المدد الالهي الوحداني لعدم المناسبة
والارتباط ولم يصل اليه انتهى كلامه وكان الشيخ رضي الله عنه ما اراد بنظر الحق به الى خلقه ورحمته عليهم الا ايصال
الفيض من مرتبته فهو اي الانسان هو الحادث بوجوده العيني العنصري بالذات والزمان اما حدوثه
الذاتي فلعدم اقتضاء ذاته الوجود واما حدوثه الزماني فلكون نشأته العنصرية مسبوقة بالعدم
الزماني الازلي المتقدم على سائر الاعيان باعتبار وجوده العلمي وعينه الثابتة واما بحسب وجوده
العيني الروحي فان كان من الكمل فهو ايضا من وجه ازلي فان نفوس الكمل كلية ازلية مساوقة
في الوجود للعقل الاول واما من كان نفسه جزئية فيستحيل عليه ذلك لان النفوس الجزئية لا يتعين الا بعد
حصول المزاج وبحسبه خلافا لمن قال بوجودها قبل ذلك كذا قال الشيخ الكبير في بعض رسائله والفرق بين ازلية
الاعيان الثابتة وبعض الارواح المجردة وبين ازلية المبدع تعالى ان ازلية المبدع تعالى نعت سلبي بمعنى نفي الاولية
بمعنى افتتاح الوجود عن العدم لانه عين الوجود وازلية الاعيان والارواح دوام وجودها مع دوام مبدعها
مع افتتاح الوجود عن العدم لكونه من غيرها والنشء الدائم الابدي النشأة العموم من ارتفاع درجة الازدياد
والمراد به ذو النشء اي الذي ينمو ويزداد دائما ابدا في مراتبه هو الانسان الكامل فان اول مراتبه
التعين الاول الذي هو الحقيقة المحمدية ثم التعين الثاني الذي هو صورته التفصيلية ثم العقل
الاول ثم النفس الكل وهكذا الى آخر المولدات الذي هو نشأته العنصرية ثم لا يزال يزداد
وينمو بحسب التجليات الالهية والنشآت الربانية دائما ابدا دنيا وآخرة والكلمة الفاصلة الجامعة فان
الكلم تلك كلمة جامعة لحروف الفعل والتأثير التي هي حقائق الوجوب وكلمة جامعة لحروف الانفعال
التي هي حقائق الامكان وكلمة برزخية جامعة بين حروف حقائق الوجوب وبين حروف حقائق

الامكان فاصلة متوسطة بينهما وهي حقيقة الانسان الكامل فختم العالم الناقص الفاقد للجمعية الكمالية بوجوده
العنصرية ووصوله الى الكمال الجمعي فانه لو لم يوجد هذا الانسان في العالم لم يحصل كمال الجلاء والاستجلاء الذي
هو العلة الغائية من ايجاد العالم وانما قال بوجوده ولم يقل به لان له تعينا ازليا علميا وظهورات
في المراتب وبانسحاب الفيض الوجودي العيني عليه بحسب نشاته العنصرية يتم العالم
ويكمل كما عرفت فهو اي الانسان من العالم كفص الخاتم من الخاتم فكما يكون تمامية الخاتم وكماله بالفص
ونقصانه بعدمه كذلك تمامية العالم وكماله بالانسان ونقصانه بعدمه وهو اي الفص محل النقش
نقش اسم صاحب الخاتم وغيره مما ينقش على الفصوص والعلامة التي بها يتميز بعضها عن بعض وبها يختم
الملك على خزائنه لئلا يتصرف فيها احد فيبقى محفوظا كذلك الانسان الكامل هو محل نقوش الاسماء
الالهية وعلامة احدية جمعها التي بها يستحق ان يختم به على خزائن الدنيا والآخرة وسماه الحق
تعالى خليفة حيث قال تعالى اني جاعل في الارض خليفة من اجل هذا المعنى الذي هو الختم لانه اي الانسان الكامل
لكونه ختما اي الحق سبحانه بالانسان الكامل الختم هو الحافظ خلقه والى الاول ينظر قوله كما يحفظ الختم
الخزائن من التصرف فيها فما دام ختم الملك عليها لا يجسر اي لا يجترئ احد فتحها اي فتح تلك الخزائن والتصرف فيها
الا باذنه اي الملك فكذلك ما دام الانسان الكامل في العالم لا ينبسط حقائق المباينة والتمايز التي
في حقائق خزائن العالم على فتحها والتصرف الا باذن الحق سبحانه فاستخلفه اي الحق سبحانه الانسان الكامل في حفظ العالم
من الخلل الذي يقتضيه التفرقة والمباينة التي في حقائق العالم من الخصوصيات التي بها يتميز
بعضها عن البعض فلا يزال العالم محفوظا من هذا الخلل ما دام فيه هذا الانسان الكامل وكان قائما
بخلافة الحق سبحانه في حفظ العالم فاذا اذن لهذا الانسان الكامل بالخروج عن الدنيا وامره بالانفكاك عن خزينتها
الى من حرى خربت الخزينة وانتهب ما فيها وحفظ العالم عبارة عن ابقاء صور انواع الموجودات
على ما خلقت عليها الموجب لبقاء كمالاتها وآثارها بالهمة الادمية من الحق والتجليات الذاتية والرحمة
الرحمانية والرحيمية بالاسماء والصفات التي هذه الموجودات صارت مظاهرها ومحل استوائها
اعلم ان النشاة الدنيوية الحسية بمنزلة خزانة اختزن الحق سبحانه فيها الحقائق الامكانية
المظهرية والحقائق الاسمائية الالهية الظاهرة بها ولا شك ان كل واحدة واحدة من تلك الحقائق الامكانية
عبارة عن احدية جمع حقائق بسيطة متباينة متمايزة مقتضية بذاتها الافتراق والامتياز كما
كانت في الرتبة العلمية متحدة بالوجود الواحد الذي يقتضي بذاته الوحدة وزوال الكثرة وباعتبار
هذا الوجود الواحد ظهر بعضها متبوعا وبعضها تابعا وبعد اتحادها بالوجود الواحد صارت
حقيقة مظهرية يظهر فيها الاسماء الالهية بحسب قابليتها واستعدادها وجمعيتها ولما
كان الكون الجامع والانسان الكامل احدية جمع جميع الحقائق الامكانية المظهرية وكان المقصود

الاصلي والغاية المقصودة من ايجادها وجوده العنصري الذي هو مظهر احدية جمع الحقائق
الالهية كان وصول الامداد الالهي والتجلي الوجودي الى الحقائق المظهرية كلها قبل وجوده العنصري
بواسطته ومن مرتبته وبعد وجوده العنصري فوض ذلك الامداد اليه بان وقع التجلي الاحدي
الوجودي الجمعي اولا على حقيقته الاحدية الجمعية وبمناسبة المناسبة التي بينه وبين كل
حقيقة حقيقة سرى اليها ثانيا فما دام كان ذلك الكامل مقصود ايجاده وبقاؤه في النشاة
الدنيوية وصل فيض التجلي من مرتبته او وجوده اليها بقيت تلك الحقائق محفوظة من الخلل
الذي يقتضيه التفرقة والمباينة التي كانت عليها قبل اتحادها بالوجود الواحد والوحدة
الذاتية التي كانت لذلك التجلي وكان كالختم عليها لئلا يفتحها فتسلط تلك التفرقة والمباينة
عليها واقتضاء التجلي التفصيلي والانسلاخ عنها الاترى اي الانسان الكامل اذا زال بان يتخلخا ثم
الولاية المطلقة فلا يظهر بعده انسان كامل وفك عن خزانة الدنيا لم يبق فيها ما اختزنه الحق سبحانه
من الحقائق المظهرية والاسماء الالهية الظاهرة بها وخرج منها ما كان فيها من الحقائق المظهرية والاسماء
الالهية والتحق بعضه اي الحق في النشاة الدنيا بعض ما اختزنه الذي له مرتبة الفرعية والجزئية ببعض
آخر له مرتبة الاصلية والكلية اي الفروع باصولها والجزئيات بكلياتها كالتحاق المواليد بالعناصر والتحق
بعض الفروع ببعض آخر لرجوعهما الى الاصل الجامع لهما والتحق في النشاة الآخرة بعض
ببعض لمناسبة بينهما ما في درجات الجنان او دركات النيران او التحق بعض ما اختزنه الحق في الدنيا
ببعض ما اختزنه في الآخرة بانتقال الصورة الدنيوية الى الصورة الاخروية فكان الصورة
الدنيوية التحقت بالصورة الاخروية واندرجت فيها وانتقل الامر اي امر الظهور ومن ظهار من
النشاة الدنيا العنصرية الكثيفة الزائلة الى النشاة الآخرة النورية اللطيفة الباقية
واختزن الحق من اسمائه ومظاهرها في خزائنه الآخرة فكان ذلك الانسان الكامل ختما على خزانة الآخرة
ختما ابديا كما كان ختما على خزانة الدنيا ختما منفكا عنها ولما استخلفه الحق سبحانه الانسان الكامل ومن شرط
الخليفة ان يكون على صورة المستخلف فرع رضي الله عنه عليه قوله فظهر جميع ما في الصورة الالهية
يعني احدية جمع الاسماء الالهية وصورة اجتماعها من الاسماء بيانا لما في الصورة في هذه النشاة من نشاته الجامعة
بين النشاة الروحانية والعنصرية التي هي احدية جمع مظهريات تلك الاسماء فحازت اي جمعت هذه النشاة
رتبة من حاط بجميع الاسماء والجمع اي رتبة جمعية مظاهرها بهذا الوجود اي الوجود العيني العنصري وبها يكونه حائزا
رتبة من حاط بجميع الاسماء قامت الحجة لله تعالى اي الحق سبحانه في دعاء استحقاقه الخلافة حيث قال اني جاعل في الارض خليفة على الملائكة القادحين
في ذلك الاستحقاق بقولهم اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء فتحفظ فقد وعظك الله بغيرك يعني الملائكة وانظر من اين
اتي على من اتى عليه مبني للمفعول يقال اتاه واتى به واتى عليه ولا يستعمل مبنيا للمفعول الا في الكارثة يريد رضي الله عنه

ابدان المعاتبة وتوجه المطالبة من قبل الحق تعالى على الملئكة في اعتراضهم على الحق وجرحهم لادم وتزكيتهم
انفسهم ثم اعلم ان ههنا امورا ثلثة احدها نشاءة هذه الخليفة وثانيها حضرة الحق الذي اراد
ان يجعله خليفة وثالثها نشاءة الملئكة الذين شاورهم في هذا الجعل والوقوف مع كل واحد من هذه
الامور والعمل بما يقتضيه يمنع من الاعتراض على جعله خليفة فاراد الشيخ رضي الله عنه ان ينبه على ان منشاء
اعتراض الملئكة المفضي الى هذه المعاتبة والمطالبة هو عدم وقوفهم مع واحد من هذه الامور والعمل
بمقتضاه فقال **فان الملئكة لم تقف** اي لم تتوقف **مع ما يعطيه** اي يقتضيه **نشاءة هذه الخليفة**
وتجاوزت عن مقتضاها **ولا وقفت** الملئكة ايضا **مع ما تقتضيه حضرة الحق سبحانه** ويستحقه **من العبادة الذاتية**
التي هي من مقتضيات ذاته وذوات عبيده فتجاوزت عن الانقياد للامر والخضوع تحت حكمه وانما لم يقفوا
مع ما يقتضيه نشاءة هذه الخليفة ولا مع ما يقتضيه حضرة الحق من العبادة الذاتية
فانه ما يعرف احد من الحق تعالى الا ما يعطيه ذاته من الاسماء التي هو مظهرها **وليس للملئكة جمعية آدم** اي جامعية
الاسماء كلها فما عرفوا من الحق الاسماء التي تخص آدم وهي الاسماء الثبوتية التشبيهية فما عرفوا
من آدم الجمعية الاحدية الكمالية المقتضية لرعاية الادب معه والنزول اليه والدخول تحت حكمه الا بالجرح
والطعن فيه وانبعث فيهم معنى الحسد والتعصب وصار غشاوة بصر بصيرتهم عما يقتضيه
حضرة الحق من العبادة الذاتية فلا جرم تجاوزوا عن مقتضى نشاءته ولم ينقادوا الامر الحق بخلافته
ولا وقفت ايضا مع الاسماء الالهية التي تخصها وهي الاسماء السلبية التنزيهية وتجاوزت عن مقتضاها
فان مقتضاها وهي حظها من الاسماء الالهية الانقياد لمن نشاءته تعمها وغيرها من تلك الاسماء **وسبحت**
الملئكة الحق تعالى **بها** اي بتلك الاسماء عطف على تخصها **وقدسته** ايضا بها ولما كان منشاء عدم وقوفهم
مع مقتضى تلك الاسماء عدم علمهم بما فوقها مما هو في نشاءة الخليفة صرح الشيخ رضي الله عنه
به عطفا على قوله ولا وقفت فقال **وما علمت** اي الملئكة **ان لله سبحانه اسماء اخر** غيرها ما سبحوه بها **ما وصل
علمها** اي علم الملئكة **بها** اي بتلك الاسماء الاخر كالخالق والرازق والمصور والسميع والبصير والمطعم وغير ذلك
مما يتعلق بالنعيم والعذاب والموت والهلاك والسقم والشفاء وسائر الاسماء التي تخص عالم الاجسام
والطبيعة **فما سبحته** اي الملئكة الحق تعالى بها اي بتلك الاسماء **ولا قدسته** كما يسبحه آدم ويقدسه بها فان
قلت ما معنى التقديس والتنزيه في الاسماء المنبئة عن التشبيه قلنا فيها تقديس وتنزيه
عن الانحصار في التنزيه فكمال التقديس التنزيه عن الانحصار في التنزيه او التشبيه والجمع
بينهما **فغلب عليها** اي على الملئكة **ما ذكرناه** من عدم وقوفهم مع الامور الثلاثة **وحكم عليها** اي على
الملئكة **هذا الحال** اي غلبة ما ذكرناه عليهم او ما ذكرناه وهو عدم وقوفهم معها **فقالت** اي الملئكة
من حيث النشاءة التي تخصهم بلسان التنافي والتنافر الذي بين الوحدة والبساطة الملكيين

بين

وبين الكثرة والتركيب الانسانيين **أتجعل فيها من يفسد** فيها ويسفك الدماء **وليس** ما يفسد به الى آدم
من الفساد وسفك الدماء **الا النزاع** والمخالفة لامر الحق **وهو** اي ذلك النزاع **عين ما وقع منهم** مع الحق
من اعتراضهم عليه في جعله آدم خليفة **فما قالوه في حق آدم** مع الحق من النزاع والمخالفة **هو عين ما هم
فيه مع الحق** منهما حالا لاعتراضهم على الحق والطعن في آدم **فلولا ان نشاءتهم تعطي ذلك** النزاع
مع الحق سبحانه وتقتضي في ذلك الاعتراض عليه **ما قالوا في حق آدم** ما قالوه وهم لا يشعرون انهم في نزاع
مع الحق سبحانه **فلو عرفوا انفسهم** ونشاءتهم التي تخصهم **لعلموا** ان ما قالوا هو النزاع مع الحق سبحانه
الذي هو من لوازم نشاءتهم واحكام نفوسهم ولو علموا ذلك **لعصموا** من الاقدام على النزاع
فانهم من الملائكة الذين لا يعصون الله ما امرهم ولو علموا ان ما قالوه نزاع مع الله تعالى وعصيان
لامره ما وقع منهم ذلك القول ولما وقع منهم لم يكن لهم علم بهذا المعنى وايضا ليس من
مقتضى الانصاف اذا اطلع احد على عيب غيره وهو موجود في نفسه ان يطعن به في غيره
ويجرحه به **ثم لم يقفوا مع التجريح** في آدم **حتى زادوا في الدعوى بما هم عليه من التقديس والتسبيح**
حيث اطلقوا في دعوى التسبيح والتقديس ولم يقيدوه بما هم عليه منهما فتبادر منه انهم
يسبحون ويقدسون كل التسبيحات والتقديسات وليس الامر كذلك كيف **وعند آدم من الاسماء
الالهية ما لم يكن الملائكة عليها فما سبحت** الملائكة **ربها بها** اي بتلك الاسماء **ولا قدسته** اي الملائكة الحق **عنها**
اي عن نقايضها على حذف المضاف فان التقديس بالاسماء ليس عن انفسها بل في كل تقديس باسم
تقديس عن نقيضه **تقديس آدم وتسبيحه** تقديس ذوق وتسبيح وجدان فوصف الحق سبحانه لنا
ما جرى بينه سبحانه وبين الملائكة في حق آدم **لنقف عنده** اي عند ما جرى ولا نتجاوز عما اقتضاه من التادب
بين يدي الحق او عند الحق اي امره وحكمه **ونتعلم الادب مع الله سبحانه** ونتعامل معه بحسب ما يقتضيه
مرتبته **فلا ندعي ما نحن متحققون به وحاوون عليه من الكمالات بالتقييد** فان الكمالات كلها انما
هي لله سبحانه ظهرت فينا وتقيدت بحسب استعداداتنا وقابلياتنا والظهور بادعائها انما هو
من العجب والانانية **فكيف ان نطلق في الدعوى فنعم بها** اي بالدعوى **ما ليس لنا بحال** من الكمالات
ولا نحن منه على علم فنفتضح عند الله سبحانه وعند عباده العارفين بالامور على ما هي عليه **فهذا التعريف
الالهي مما ادب به الحق عباده الادباء** المعاملين مع الحق والخلق بما يقتضيه المراتب **الامناء** الحاملين
الامانة التي هي صورة الله سبحانه التي عرضها على السموات والارض والجبال فابين ان يحملنها اي لم يطقن ذلك ولا يستطعن وحملها الانسان
منها وحملها الانسان لتحققه باحدية الجمع المذكورة **الخلفاء** الذين استخلفهم الله تعالى في حفظ
خزائن الدنيا والآخرة فان قلت اي حاجة للمتحققين بهذه الصفات الى التاديب قلنا

ذكره القولة

بين

نعا

تحويل

المراد تأديب ذواتهم قبل التحقق للتحقق او قلنا لكل جواد كبوة فيمكن منهم
وقوع الزلات بعد التحقق بها ايضا ثم نرجع مما وقع في البين من قصة الملائكة وبيان لطائفها
الى الحكم من الحكم التي كان رضي الله عنه بصدد بيانها فانه رضي الله عنه بين بيان الارتباط بين الامور
الكلية والاعيان الخارجية وفرع عليه بيان الارتباط بين الحق والعالم ثم بيان خلق الانسان
على صورته ثم بيان ما يتفرع عليه من الحكم والاسرار فنقول اعلم ان الامور الكلية اي الحقائق
المشتركة بين الاعيان الخارجية كالحيوة والعلم والارادة والقدرة وغيرها وان لم يكن لها
من حيث انها كلية وجود في عينها وحدها فانه لا وجود للكليات الا في ضمن افرادها فهي
معقولة معلومة موجودة بلا شك في الذهن فهي باطنة من حيث هي كلية لا تزول عن الوجود
العيني بالعين المهملة كما هو في بعض النسخ المقروءة على الشيخ رضي الله عنه اي هي باطنة باعتبار وجودها
العقلي لكن لا تزول عن الموجودات العينية ولا تنسلب عنها بل هي ثابتة لها في ضمن ثبوت افرادها
لها او بالغين المعجمة اي لا تزول عن الوجود الغيبي العقلي ولا تتصف بالوجود العيني الخارجي وحاصله
انها لا تخرج من العلم الى العين وفي بعض النسخ لا تزال اما بضم التاء من الازالة فمعناه قريب
مما سبق سواء كانت العين مهملة او معجمة واما بفتحها والعين مهملة فقال الشارح الجندي رحمه الله
ان قوله باطنة منصوب على هذا الوجه والتقدير فهي لا تزال باطنة عن الوجود العيني اي لا تظهر
اعيانها في الخارج وان كانت موجودة في العلم وبالنسبة الى العالم واما فتحها والعين
معجمة فلا وجه له ظاهرا وهذه الامور الكلية التي لا تتحقق في الخارج من حيث كليتها لها الحكم والاثر في
كل ما له وجود عيني من الموصوفين بها فان للحيوة مثلا حكما على الموصوف بها بانه حي وا[...] وهو
العلم وتوابعه بل هو اي ما له وجود عيني عينها اي عين الامور الكلية فعلى هذا يكون قوله اعني اعيان
الموجودات العينية تفسيرا للضمير المرفوع ويحتمل ان يجعل تفسيرا للضمير المجرور اذا كان المرفوع
كناية عن الامور الكلية مأولة بالامر الكلي وعلى كل تقدير فالعينية بناء على ان الحقيقة
الواحدة التي هي حقيقة الحقائق كلها هي الذات الالهية وباعتبار تعيناتها وتجلياتها في مراتبها المتكثرة
تصير حقائق مختلفة جوهرية متبوعة وعرضية تابعة فكل عين عين من حيث امتيازها عما سواها
ليست الا عين اعراض شتى اجتمعت في عين واحدة فصارت عينا موجودة خارجية
كذا ذكره في اخر الفص الشعيبي وهذه الامور الكلية مع كونها عين اعيان الموجودات لم تزل
عن كونها معقولة في نفسها باعتبار كليتها فقوله لم تزل اما مبني للفاعل من الزوال او للمفعول
من الازالة فهي اي تلك الامور الكلية هي الظاهرة من حيث اعيان الموجودات اي من حيث
انها عين الاعيان الموجودة كما هي الباطنة من حيث معقوليتها وكليتها فاستناد كل موجود

اي موجود عيني باعتبار اتصافه بكمالاته نظرا الى قوله ولها الحكم والاثر في كل ما له
وجود عيني او باعتبار تعينه وامتيازه عما عداه وصيرورته عينا متميزة
من غيرها بهذه الامور الكلية نظرا الى قوله بل هو عينها اعني الموجودات العينية لهذه
الامور اي الى هذه الامور الكلية التي لا يمكن رفعها عن العقل من حيث كليتها بان تصير
موجودات خارجية تخرج عن كونها معقولة صرفة ولهذا عطف عليه قوله
ولا يمكن وجودها في العين وجودا تزول به عن ان تكون معقولة عطف تفسير وسواء كان الموجود
العيني موقتا مقترنا بالزمان كالمخلوقات او غير موقت اي غير زماني واستناده الى هذا الامر
الكلي المعقول نسبة واحدة واستنادا واحدا فاقتران الوجود العيني بالزمان وعدم اقترانه
لا يخرجه عن استناده الى هذه الامور الكلية على الوجه المذكور ولما اشار رضي الله عنه الى ارتباط
الامور الكلية بالموجودات العينية وكيفية تأثيرها فيها فقال غير ان هذا الامر الكلي
يرجع اليه حكم واثر من الموجودات العينية فكما كانت الامور الكلية تحكم عليها باحكام
واثار كذلك تحكم هي على الامور الكلية باحكام واثار بحسب ما تطلب وتقتضي حقائق تلك
الموجودات العينية من الاحكام والاثار وذلك كنسبة العلم مثلا الى العالم والنسبة الحيوة الى الحي فالحيوة
حقيقة معقولة كلية والعلم حقيقة معقولة كذلك متميزة عن الحيوة بحسب التعقل
كما ان الحيوة حقيقة معقولة متميزة عنه بحسبه ثم نقول في الحق تعالى ان له علما وحيوة وهما
يحكمان على الموصوف بهما بانه حي عالم فهو اي الحق تعالى الحي العالم وكذلك نقول في الملك
ان له علما وحيوة وهما يحكمان على الموصوف بهما انه حي وعالم فهو اي الملك الحي العالم
وكذلك نقول في الانسان ان له حياة وعلما وهما يحكمان على الموصوف بهما
انه حي عالم فهو اي الانسان الحي العالم وحقيقة العلم في كل من الحق والملك والانسان
واحدة وكذلك حقيقة الحيوة في الكل واحدة ونسبتهما اي نسبة حقيقة
الحيوة والعلم الى العالم والحي كما كان او ملكا او انسانا نسبة واحدة
وهي ثبوتهما لهما ومع ذلك نقول في كل واحد من علم الحق وحيوته وساير صفاته
الحقيقية انه قديم غير مسبوق بالعدم الزماني وانه عين ذاته وعلى
ساير صفاته في مرتبة من حدثه ونقول في علم الانسان انه محدث
بالحدوث الزماني وغير ذاته ولا يصح هذا الحكم كليا الا في علم الحاصل
باعتبار احدية جمع روحه وجسمه والا فقد صرح الشيخ صدر الدين القونوي قدس سره
في بعض رسايله بان الارواح الكلية التي للكمل مقارنة للعلم من اول الوجود واقعة

مطلب الامور الكلية

معه في صنف واحد ولا شك ان لها في تلك الحالة يكون بعض العلوم حاصلة
وامّا الشعور بنفسه فانظر ما احدثته الاضافة من الحكم في هذه الحقائق المعقولة
اي الصافية الاصور الكلية الي الموجودات العينية فاحدثت واقتضت اضافتها
الي الحق القديم سبحانه قدمها واضافتها الي الانسان الحادث حدوثها وكان رضي الله عنه
انما لم يتعرض للملك بناء علي ان الحكم بقدم صفاته وحدوثها مطلقا لا يصح كما في
الحق تعالي والانسان فان بعض الملائكة كالعقل الاول من الدائمات بدوام الحق سبحانه
فكذلك صفاته وبعضها يمكن ان لا يكون كذلك اللهم الا ان يحكم بحدوثها وحدوث صفاتها
مطلقا بناء علي الخلق الجديد في كل آن لكن باعتبار اشخاصها لا انواعها فانظر العقل من ارتباط
الواقع بين تلك المعقولات الكلية والموجودات العينية فكما حكم العلم علي من قام به وتقتضي
ان يقال فيه اي فيمن قام به انه عالم كذلك حكم الموجود العيني الموصوف به اي بالعلم علي
العلم بانه حادث في حق الحادث كالانسان مثلا قديم في القديم كالحق سبحانه فصار كل واحد
من المعقولات الكلية والموجودات العينية محكوما به اي شيئا يحكم بسببه فان المحكوم به
في قولنا علم الحق سبحانه قديم هو القدم لا الموجود العيني المذكور الذي هو الحق سبحانه لكن الحكم بالقدم
علي العلم انما هو بسببه كما لا يخفي فيكون محكوما به بالمعني المذكور لا المشهور ومحكوما عليه
بالحكم الذي يقتضيه من آخر ومعلوم ان هذه الامور الكلية وان كانت معقولة من حيث
كليتها فانها معدومة العين والذات في الخارج من هذه الحيثية موجودة الحكم علي من قام بها
الموجودة كما اي الامور الكلية محكوم عليها بالقدم والحدوث مثلا اذا نسبت الي الموجود
العيني فتقبل من الامور الكلية الحكم عليها بالقدم والحدوث مثلا عند تحققها في الاعيان
الموجودة المتكثرة فان الشيء ما لم يتحقق لم يتصف بالقدم والحدوث ولكنها لا
تقبل التفصيل والتجزي بحسب تلك الاعيان وتكثرها فان ذلك التفصيل
والتجزي محال عليها اي علي الامور الكلية فانها بذاتها وكليتها متحققة في كل موصوف بها
لا بالتفصيل والتجزية فان الموجود منها في كل موجود عيني حصة لا جزء والحصة
عبارة عن تمام الحقيقة مكتنفة بعوارض مشخصة كالانسانية المتحققة
المتحصصة في كل شخص من هذا النوع فانها لم تتفصل بالتجزية ولم تتعدد اجزاؤها
بتعدد الاشخاص بان يكون في كل شخص جزء بل هي بذاتها وكليتها موجودة في كل شخص ولا يوجب
تلك الامور الكلية معقولة غير زائلة عن الوجود العقلي الي الوجود العيني غير متكثرة بتكثر
الموجودات العينية وفي قوله رضي الله عنه ولكنها لا تقبل التفصيل والتجزي اشارة الي ان

الذات

تخصص

الذات من المعية التي هي حقيقة الحقائق كلها ظاهرة فيها من غير ان يطرأ التجزي والتكثر في
تلك الذات ولا يقدح في وحدتها كثرة المظاهر واذا كان من ارتباط بين من له وجود عيني يعني
الموجودات العينية وكانت عبّر عنها بالنظم تغليبا لذوي العلم علي من عداهم
وبين من ليس له وجود عيني اراد به الامور الكلية والتعبير عنها بمن كان بناء علي المشاكلة
وفي نسخة شرح الشيخ مؤيد الدين الجندي هكذا واذا كان من ارتباط بينهما اي
بين تلك الامور الكلية وبين من له وجود عيني قد ثبت وهي اي من ليس له وجود
عيني والتانيث اما باعتبار المعني او باعتبار الخبر واما علي النسخة الثانية
فرجع الضمير هو الامور الكلية كما لا يخفي نسب عدمية وكون الامور الكلية نسبا
اما بناء علي كونها منتسبة الي الموجودات العينية ثابتة لها واما بناء علي اخذ نسبة
الكلية معها واما عدميتها فلنسبة كليتها فارتباط الموجودات بعضها ببعض
اقرب ان يعقل لانه الضمير للشان علي كل حال بينها اي بين الموجودات جامع تقيده
وهو اي ذلك الجامع هو الوجود العيني ولما هناك اي بين الامور الكلية العدمية وبين
الموجودات العينية فانه اشارة الي ما اشير اليه بقوله هناك قائم مقام
الضمير يعني اما هناك فما فيه جامع بقيد به وانما قيد به لكن الا انه لا يوجد منهم مكان
الا وبينهما جامع واقله امكان الوجود العقلي وقد وجد من الوجود والوجدان من ارتباط
حال كونه متلبسا بعدم الجامع الذي هو الوجود العيني فبالجامع اي فالارتباط بين
متلبس به في ترتب الآثار من ارتباط ~~ما~~ اقوي من ارتباط ~~غير متلبس به~~ في ترتب الآثار
الارتباط واحق منه بالتحقق والبقاء ولما فرغ رضي الله عنه عن الاصل الذي بني عليه
الارتباط بين الحق سبحانه والعالم شرع في المقصود وقال ولا شك ان المحدث بالحدوث
الذاتي او الزماني ~~جانبي الوجود~~ قد ثبت حدوثه وافتقاره اي ~~محدث~~ افتقاره الي محدث اي موجد
احدثه لامكانه الذي هو تساوي نسبته الي جانبي الوجود والعدم لنفسه
فلا بد من مرجح يرجح جانب الوجود وهو المحدث فوجوده من غيره الذي هو
المحدث فهو اي المحدث مرتبط به اي بالمحدث الذي هو ~~محدث~~ ارتباط افتقار ويستند
اليه ~~استناد~~ استناد احتياج وذلك يقتضي اي افاضة الوجود منه عليه
فهذه الافاضة اثر من الممكن في الواجب ولا بد ان يكون المستند
اليه اي الذي يستند اليه المحدث في وجوده بالآخرة واجب الوجود لذاته

٩

الملتبس الذي هو الوجود العيني الذي هو عين الارتباط ملتبس

لابغيره دفعا للتسلسل غنيا في وجوده بنفسه عن غيره غير مفتقر اليه وان كان
ممكنا وهو اي المستند اليه الواجب الوجود هو الذي اعطى الوجود المفاض بذاته المتجلية
السارية باحديته جمعه من سمائي في الحقايق كلها لهذا الحادث الذي قد ثبت حدوثه
وافتقاره الى المحدث فانتسب اي انتسب هذا الحادث اليه اي الى واجب الوجود في قبول
الوجود منه او انتسب الواجب الى الحادث في اعطاء الوجود اياه ولما اقتضاه اي الواجب الحادث
لذاته اي لتجلي ذاته المتجلية السارية فيه كان واجبا به وجوب المعلول بعلته فكما اعطاه الوجود
اعطاه الوجوب ايضا فكل واحد من الوجود ووجوبه اثر من الواجب في الممكن فلكل من الواجب
والممكن حكم على الآخر كما كان لكل من الامور الكلية والاعيان الخارجية حكم على الآخر ثم لما
فرغ من بيان الارتباط بين الحق والعالم وكان ذلك الارتباط على وجه يقتضي ان يكون العالم على صورته
سبحانه نبه عليه بقوله ولما كان استناده اي استناد الحادث الى من ظهر اي الحادث عنه لذاته المتجلية
باحدية جمعه من سمائي في كل ما ظهر عنه اقتضى ذلك الاستناد ان يكون الحادث الظاهر عنه
على صورته وصفته فيما ينسب اليه تعالى من كل شيء بيان لما من اسم ووصف بيان للشيء حاصله
ان يكون على صفته تعالى في كل اسم وصفة ينسب اليه تعالى يعني كما انه ينسب كل اسم وصفة اليه تعالى كذلك
ينسب الى الحادث فانه باحدية جمعه من سمائي متجل وسار فيه ولهذا قيل كل موجود متصف
بالصفات السبع الكمالية لظهورها فيه بحسب استعداده وقابليته ما عدا الوجوب الذاتي
الخاص فان ذلك اي الوجوب الذاتي لا يصح للحادث ولا ينسب اليه وان واجب الوجود
بالمعنى الذي عرفت فانه اعم من ان يكون وجوبه بالذات او بالغير والحادث وان لم يكن واجبا
بذاته لكنه واجب بغيره كما قال ولكن وجوبه اي وجوب الحادث بغيره الذي هو موجده
لا بنفسه والا انقلب الممكن واجبا ولما فرغ من بيان كون الحادث على صورته شرع في بيان ما يتفرع
عليه من احالة الحق ايانا في معرفته على النظر في الحادث فقال ثم ليعلم انه الضمير للشان انه
لما كان الامر اي الشان على ما قلناه من ظهوره بيان لما اي من ظهور الحادث بصورته اي الحق
سبحانه احالنا الحق تعالى في العلم به اي بالحق تعالى على النظر في الحادث وذكر انه اراناه آياته الدالة
عليه ذاتا وصفة فيه اي في الحادث ليستدل به عليه تعالى كما قال تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق
وفي انفسهم فاستدللنا بنا اي بانفسنا والنظر فيها كما قال تعالى وفي انفسكم افلا تبصرون عليه
تعالى فما وصفناه تعالى بوصف وما عرفناه به الا كنا نحن ذلك الوصف اي متصفين بذلك
الوصف او عينه بناء على مذهب من ان كل موجود عبارة عن مجموع اعراض اجتمعت

عين واحدة وفي بعض النسخ الا لنا ذلك الوصف ومعناه ظاهر الا الوجوب الذاتي
الخاص لا العام الذي يعم الوجوب الذاتي والوجوب بالغير فانه يتصف الحادث
ايضا فلما علمناه بنا باعتبار معنى الآيتين والسنة ومنا باعتبار المشابهة نسبنا
اليه كل ما نسبناه الينا اي الحق من الاوصاف الكمالية لا ما فيه توهم نقص الا ما نسبه الحق سبحانه
الى نفسه كالمرض والقرض والاستهزاء والسخرية وغيرها وبذلك اي بتوصيفه
سبحانه بكل ما نسبناه الينا وردت الاخبارات الالهية على السنة التراجم من الانبياء
والاولياء وانتهت الينا فوصف الحق سبحانه نفسه لنا بنا اي بنا او بانفسنا لما
سبق من ان اعيان الاوصاف فاذا شهدناه نشهد بصيغة نشهد نفوسنا لان نفو
سنا عين تلك الصفات ظهرت في مرتبة اخرى واذا شهدنا الحق سبحانه شهد نفسه اي ذاته
التي تعينت وظهرت بصورتنا وفي بعض النسخ واذا شهدنا نفوسنا نفسه وكلاهما
صحيح ولما كان في كلامه رضي الله عنه في بيان جهة الارتباط بين الواجب والممكن الى
ما يوهم الاتحاد دفعه بقوله ولا شك انا يعني اهل العالم كثيرون متفاوتون بالشخص والنوع
فان في العالم انواعا مختلفة ولكل نوع اشخاصا متعددة وانا يعني الافراد الانسانية
وان كنا مشتملين على حقيقة واحدة نوعية تجمعنا نعلم قطعا ان ثمة اي بين الاشخاص
تلك الحقيقة فارقا به اي بذلك الفارق تميزت الاشخاص بعضها عن بعض واذا لم تجمعنا يعني
اهل العالم حقيقة واحدة نوعية فوجود الفارق اظهر ولهذا ما وقع التعرض له
ولولا ذلك الفارق لما كانت الكثرة بحسب الافراد متحققة في النوع الواحد واذا عرفت
ان بين افراد العالم بل بين افراد الانسانية فارقا يميز بعضها عن بعض فكذلك
الحال بيننا وبين الحق ايضا فانه وان وصفنا اي الحق سبحانه واعطانا الاتصاف
بما وصف به نفسه من جميع الوجوه اي وجوه الصفات وانواعها او وجوه الاوصاف
القولية والفعلية فلا بد من فارق بيننا وبينه لا نتشارك فيه ولا يشاركنا فيه اصلا
وليس الفارق من قبلنا الذي خصصنا المخصص به دونه الا افتقارنا اليه في الوجود
وتوقف وجودنا عليه لامكاننا وتساوي نسبتي الوجود والعدم الى ذواتنا
فلا بد من مرجح واما الفارق الذي انفرد به سبحانه فهو وجوبه الذاتي وغناه عن مثل
ما افتقرنا اليه من الموجد فبهذا اي الوجوب الذاتي والغنى صح له الازل اي الازلية
والقدم الذاتي الذي انتفت عنه الاولية التي ثبتت لنا اي للكائنات وليست افتتاح
الوجود عن عدم قال صلى الله عليه وسلم اول ما خلق الله العقل اي الذي افتتح بوجوده بعد العدم

من الموجودات هو العقل فلا تنسب اليه تعالى الاولية بهذا المعنى فانها من سمات الحدوث
مع كونه الاول بالاولية التي هي عبارة عن كونه مبدأ لما سواه كما ان آخريته عبارة
عن كونه مرجع كل شيء ومنتهاه ولهذا اي لان اولية ليست بمعنى افتتاح الوجود
عن العدم قيل في الآخر المقابل للاول فلو كانت اوليته اولية وجود التقييد
وافتتاح الوجود المقيد عن عدم لم يصح ان يكون الآخر المقيد بان ينتهي اليه وجود الممكن
الممكنة ولا يوجد بعده ممكن آخر لانه لا آخر للممكن لان الممكنات غير متناهية
وان كان بحسب النشأة الاخروية فلا آخر لها واذا لم يكن لها آخر فكيف
يكون سبحانه آخرًا لها دائمًا فكان سبحانه آخرًا لرجوع الامر كله اي امر الوجود وتوابعه اليه سبحانه
بفناء الموجودات ذاتًا وصفة وفعلًا في ذاته وصفاته وافعاله لظهور القيامة الكبرى او القيمة
الدائمة المشاهدة للعارفين بعد نسبة ذلك الامر الينا لان الوجود وتوابعه كان لله اولا
ثم نسب الينا ثم بعد هذه النسبة رجع الكل اليه فهو آخر في عين اوليته والاول في
عين آخريته جمع باطلاق هويته بين الاضداد وهو ظاهر بها ازل الآزال وابد الآباد ولما اشار
رضي الله عنه فيما تقدم الى الاوصاف المشتركة بيننا وبين الحق سبحانه خص بالذكر منها الاوصاف
المتقابلة ههنا ليتفرع عليها بيان المراد من اليدين المتقابلتين توجهتا من الحق على خلق آدم
وينبه على ان في جمع اليدين تشريفًا له وليس لابليس هذه الجمعية فقال ليعلم ان الحق وصف نفسه
المطلقة بانه ظاهر بظهوره في عالم الشهادة المطلقة التي هي مرتبة الحس وباطن ببطونه
عنه فالباطن بهذا الاعتبار يشتمل ما عدا مرتبة الحس من المراتب من الهية والكونية فاوجد العالم
اي كل واحد من عالمي الكبير والصغير عالمين عالم غيب لا يدركه بالحواس الظاهرة وعالم شهادة يدركه بها
لندرك باسمه الباطن بغيبنا الذي هو روحنا ومداركه الغيبية او بادراك غيبنا وباطننا
فندرك اسمه الباطن لانه من بعض مظاهر اسمه الباطن او ندرك باطنه وغيبه بالقياس على غيبنا وباطننا
وكذلك ندرك اسمه الظاهر بشهادتنا اي بمشاعرنا الشهادية او ندرك شهادته فان شهادتنا
او بالمقايسة ووصف نفسه بالرضا والغضب حيث قال رضي الله عنهم ورضوا عنه و سبقت
رحمتي غضبي فاوجد العالم ذا خوف ورجاء فيخاف غضبه ويرجو رضاه وانما جاء بآثار الرضا والغضب
وهو الخوف والرجاء ولم يقل ذا رضى وغضب مع انه صحيح ايضا تنبيها
على ان ظهور الصفات في العالم كما يكون بظهور اعيانها كالظهور والبطون
فيما تقدم فكذلك يكون بظهور آثارها كالخوف والرجاء فانهما من آثار
الغضب والرضى لا عينهما ووصف نفسه بانه جميل اي متصف بالصفات

الجمالية

المعا

أربابها

فاوجد

الجمالية وهي ما يتعلق باللطف والرحمة وذو الجلال اي متصف بالصفات
الجلالية وهي ما يتعلق بالقهر والغلبة فاوجدنا على هيبة اي دهشة وحيرة
من مشاهدة الاسماء الجلالية فتكون تلك الهيبة من آثارها فينا او على هيبة
مدهشة محيرة لمن يشاهدها فينا فتكون الاسماء الجلالية ظاهرة فينا باعيانها
لا بآثارها وعلى هذا القياس وانس فان الانس رفع الدهشة والوحشة فتارة
ترتفع الدهشة عنا وتارة ترفعها عن غيرنا فيحتمل ان تكون الهيبة والانس
قبيل ظهور اعيان الاسماء فينا او من قبيل ظهور آثارها فينا وهكذا جميع ما ينسب
اليه تعالى ويسمى به من الاسماء المتقابلة كالهداية والاضلال والاعزاز والاذلال وغيرها
فانه سبحانه اوجدنا بحيث نتصف بها تارة ويظهر فينا آثارها تارة فعبر عن هاتين
الصفتين اي عن هذين النوعين من الصفات المتقابلين الشاملين كلها باليدين لتقابلهما وتصرف
الحق سبحانه بهما في الاشياء اللتين توجهتا منه اي من الحق سبحانه على خلق الانسان الكامل وانما توجهت
هاتان اليدان على خلقه لكونه اي الانسان الكامل الجامع لحقائق العالم ومفرداته التي هي مظاهر لجميع الاسماء
التي يعبر عنها بملاحظة شمول معنيين متقابلين لها باليدين وهذه الاسماء الظاهرة
فيها او بآثارها فلا بد في خلق حقيقة جامعة لجميع المظهريات من توجه جميع الاسماء
الظاهرة فيها المربية لها ويجوز ان تكون اللام في لكونه متعلقا بالكامل الذي
هو صفة للانسان تعليلا لكماله وان يكون متعلقا بالخلق واعلم ان المراد بكل واحد من حقائق
العالم ومفرداته اما الاعيان الثبوتية او الوجودية او المراد بواحد منهما من الاعيان
الثبوتية وبالآخر الاعيان الوجودية ولا شك ان الانسان الكامل بحسب
حقيقته وعينه الثابتة احدية جمع جميع الاعيان الثابتة التي للعالم وبحسب
وجوده العيني احدية جمع جميع الاعيان الخارجية وبحسب عينيه الثابتة والوجودية
معا احدية جمع اعيانه الثبوتية والخارجية جميعا فالاعيان الثابتة للعالم تفصيل
لعينه الثابتة والاعيان الخارجية تفصيل لعينه الخارجية والمجموع تفصيل
المجموع وكل تفصيل صورة للاجمال وكل صورة فهي شهادة بالنسبة الى ذي الصورة
وذو الصورة غيبها وكذا كل موجود عيني فهو شهادة بالنسبة الى وجوده العلمي ووجوده
العلمي غيب له واذا عرفت هذا فالعالم بوجوه كثيرة يظهر بالمثال شهادة بالنسبة الى الانسان
الكامل والانسان الكامل الذي هو الخليفة غيب بالنسبة اليه لكن عالم الملك
شهادة مشهوده والخليفة بحسب نشأته العنصرية ايضا غيب لكن من حيث

خلافته لا مطلقا فانه لا يعرف من هذه الحيثية الا بعض الخواص من اوليائه سبحانه
ولهذا اي لكون الخليفة غيبا محجب السلطان لانه مظهر الخليفة الغيبية
في الملك لذلك وجب الانقياد والطاعة وحيث لم ينساق
الكلام الى ذكر الحجاب اراد ان ينبه على المراد بالحجب الالهية
الواقعة في الكلمات النبوية فقال ووصف الحق نفسه بلسان نبيه
صلى الله عليه وسلم بالحجب الظلمانية اي بان له حجبا ظلمانية وهي
حجب الاجسام الطبيعية عنصرية كانت او غير عنصرية بالحجب النورية اي بان له حجبا
نورية وهي الارواح اللطيفة مثالية كانت او روحية حيث قال صلى الله
عليه وسلم ان لله تعالى سبعين الف حجاب من نور وظلمة الحديث فالعالم الذي
هو عين تلك الحجب دائر بين كثيف هو الحجب الظلمانية وبين لطيف
هو الحجب النورية وهو اي العالم عين الحجاب على نفسه اي الحاجب اياها
عن شهود الحق وانما كان عينه لان الحجاب ليس الا الاجسام الطبيعية
والارواح النورية التي هي عين العالم او هو عين الحجاب على نفسه اي على
نفس الحق وذاته بحجبه عن ادراكه الحق ذوقا وشهودا واذا كان العالم
هو عين الحجاب فهو يدرك نفسه بلا حجاب ويدرك الحق من وراء الحجاب
فلا يدرك اي العالم الحق ادراكا يماثل ادراكه اي ادراك العالم نفسه فان ادراكه
نفسه ادراك ذوقي شهودي من غير حجاب وادراكه الحق من وراء الحجاب
الذي هو عينه او ادراكا يماثل ادراك الحق نفسه فان ادراك الحق نفسه انما هو
بذاته من غير حجاب وادراك العالم اياه من وراء الحجاب فلا يزال اي العالم
في حجاب اي في حجاب تعينه واحتجب عن ادراك الحق لا يرفع ذلك الحجاب
عنه بحيث لم يصر مانعا عن الشهود ولم يبق له حكم فيه فانه وان امكن ان يرتفع
حينئذ عن نظر شهوده لكن يكون حكمه باقيا فيه ويكون شهوده بحسبه لا بحسب
ما هو المشهود عليه فلا يرتفع الحجاب بالكلية مع علمه اي العالم بانه متميز عن موجده
بافتقاره اليه وعدم افتقار موجده اليه لغناه ووجوبه الذاتي فيعلم
موجده بعدم افتقاره ووجوبه الذاتي ولكن لا حظ له اي للعالم في الوجوب
الذاتي الذي لوجود الحق سبحانه فلا يدركه اي العالم الحق من حيث وجوبه
او الوجوب ادراكا ذوقيا وشهوديا ابدا لان المدرك له يدرك بالذوق والوجدان

الا نفسه او ما في نفسه من شيء فلا يزال الحق من هذه الحقيقة اي الوجوب الذاتي
او من اجل هذا الحكم الحقيقي الذي هو ان العالم لا حظ له في الوجوب الذاتي غير معلوم
علم ذوق وشهود لانه لا قدم للحادث في ذلك يعني الوجوب فلا يدركه ادراك ذوق
وشهود نعم يدركه ادراكا قصوريا يكفي في الحكم به على الحق سبحانه واذ قد عرفت
المعنى المراد من اليدين وجمعهما في خلق آدم فما جمع الله سبحانه لآدم حين خلقه بين
يديه الا تشريفا وتكريما له من بين سائر الموجودات ولهذا اي لان هذه الجمعية ليست الا للتشريف
قال سبحانه لابليس توبيخا له ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي وجعل رضي الله عنه
اليدين فيما سبق عبارة عن نوعين متقابلين من الصفات الوجوبية الفعلية كما هو الظاهر
وجعلهما ههنا اشارة الى معنى آخر بقوله وما هو اي الجمع بين يديه لآدم الا عين
جمعه اي الله تعالى او آدم بين الصورتين صورة العالم وهي احدية جمع الحقائق الكونية
القابلة وصورة الحق وهي احدية جمع الحقائق الالهية الوجوبية الفاعلة وهما اي هاتان
الصورتان يدا الحق احديهما اليد القابلة الآخذة وهي اليسرى واخريهما اليد الفاعلة
المعطية وهي اليمنى وكلتا يديه يمين مباركة وانما جعلهما يدي الحق لان كل
واحدة منهما صورة من صور تجلياته بها يتم امر الوجود لانه الذي يتجلى بصورة
القابل تارة والفاعل اخرى والفرق بين المعنيين ان الصفات المتقابلة لو
خصصت هناك بالصفات الفعلية الوجوبية كما هو الظاهر يكون المراد بمجموع اليدين
هناك ما اراده بالمعنى ههنا ولو عممت الصفات الامكانية ايضا
يكون المعنى الثاني من جزئيات المعنى الاول خص بالذكر تقريبا لما يورد بعده
اعني قوله وابليس جزء من العالم الذي هو جزء من آدم لانه حقيقة مظهرية المضل
الداخل تحت الاسم الله الجامع لجميع الاسماء الظاهرة في مظاهر العالم كلها ظهورا
جمعيا ولهذا فالم تحصل له اي لابليس هذه الجمعية اي جمعية آدم ولهذا اي
لحصول هذه الجمعية كان آدم خليفة من الله على العالم فان لم يكن آدم ظاهرا
بصورة من استخلفه وهو الحق سبحانه متصفا بصفاته متسما بكمالاته ليتصرف
بها فيما استخلف فيه وهو العالم فما هو خليفة وان لم يكن فيه اي في آدم جميع ما تطلبه
الرعايا التي استخلف آدم عليها من مقتضيات الاسماء الالهية وآثارها
لان استنادها تعليل للطلب اي ذلك الطلب انما يقع منهم لان استناد
الرعايا في تحصيل حاجاتهم اليه لكونه خليفة فلا بد ان يقوم آدم بجميع ما تحتاج الرعايا

معنى قوله عز وجل لما خلقت بيدي

الاسم هو

فرقانيا وفي آدم ظهورا

اليه والا اي وان لم يقم ادم بجميع ما يحتاج اليه الرعايا وان كان ذلك في قوة
قوله وان لم يكن فيه جميع ما تطلبه الرعايا كان كالتكرار له فاقتصر في الجزاء على
قوله فليس بخليفة عليهم ولم يصرح بالجزاء في الاول فما صحت الخلافة من افراد
العالم الا للانسان ومن افراد الانسان الا للانسان الكامل لان فيما عدا الكامل لم يتحقق
شرايط الخلافة بالفعل وفيما عدا الانسان بالقوة ايضا فانشا صورته اي صورته
الجسمانية العنصرية الظاهرة من حقايق العالم اي من الموجودات المتحققة
في العالم وصوره اي صور العالم التي هي تلك الموجودات المتحققة فهي معطوفة
على الحقايق عطف تفسير او من اعيانه الثابتة وصوره الخارجية بانه فاض على اعيانه
الثابتة الوجود فصارت صورا خارجية فانشا صورة الانسان منها وانشاء
صورته الباطنة احدية جمع روحه وقلبه وقواه الروحانية على صورته
تعالى احدية جمع صفاته واسمايه ولهذا اي لانشاء صورته الباطنة على صورته
تعالى قال فيه اي في الانسان الكامل وشانه كنت سمعه وبصره فاتي بالسمع
والبصر اللذين هما من الصفات الباطنة وما قال عينه واذنه اللتين هما
من الجوارح الظاهرة مع انه صحيح ايضا لسريانه بهويته في جميع الموجودات
ففرق في هذه العبارة بين الصورتين صورته الظاهرة وصورته الباطنة
حيث اخبر انه سمعه وبصره ولم يقل عينه واذنه وهكذا اي كما ان الحق تعالى
بهويته في سمع العبد وبصره كذلك هو سار في كل موجود من موجودات
العالم بقدر ما يطلبه حقيقة ذلك الموجود بحسب استعداده وقابليته لكن ليس
لاحد من افراد العالم مجموع ما للخليفة فانه لا يظهر في كل واحد واحد الا بعض
اسمايه دون بعض ويظهر في الخليفة بمجموعها فما فاز الخليفة الا بالمجموع دون
البعض على انفراده بحيث لا يكون معه غيره ويحتمل ان يكون البا للسببية
لا صلة للفوز اي ما فاز الخليفة بالخلافة الا بسبب المجموع وفي بعض النسخ فما
فاز الا هو بالمجموع وكانه الحاق من المتصرفين لتصحيح المعنى فان في كل من
شرحي الجندي والقيصري واكثر النسخ المتن التي رايتها وقرى بعضها على الشيخ
رضي الله عنه وقعت العبارة كما ذكرناه ولولا سريان الوجود الحق في الموجودات
بالصورة اي بصورته جمعه الاسمايي ما كان للعالم وجود وظهور
فانه في حد ذاته معدوم لا يوجد الا بالسريان المذكور ثم انه رضي الله عنه شبه

توقف ظهور حكم الموجود في الموجودات على سريان الوجود الحق بتوقف ظهور
احكام الموجودات العينية على سريان الامور الكلية فيها فقال كما انه الضمير
للشان لولا تلك الحقايق المعقولة الكلية وسريانها في الموجودات العينية
ما ظهر حكم في الموجودات العينية لانه ما لم يسر الحيوة او العلم مثلا في موجود
عيني لم يصح الحكم عليه بانه حي او عالم كما سبق ومن هذه الحقيقة التي هي
الوقيقة الثابتة في نفس الامر بين الموجودات والحق بتوقف وجودها على سريانه
فيها كان الافتقار من العالم الى الحق في وجوده كما ان الافتقار منه بجملته الى
العالم في ظهوره وهاشية رضي الله عنه الى ارتباط الموجودات بالوجود الحق بارتباطها
بالامور الكلية وقد ثبت فيما تقدم الارتباط بينهما بافتقار كل من الطرفين
الى الاخر في بعض الاحكام كان فيه اشعار بان الحق سبحانه وتعالى وان كان غنيا عن العالمين
بذاته واسمايه الذاتية لكنه في الاسمايية باعتبار ظهورها وترتب اثارها عليه افتقار
الى العالم كما وقع به الاشارة اليه في صدر الفص فلهذا فرع عليه قوله فالكل
اي كل واحد من الحق والعالم مفتقر الى الاخر اما افتقار العالم الى الحق ففي تعينه العلمي بالفيض
الاقدس وفي تعينه الوجودي بالفيض المقدس واما افتقار الحق الى العالم فباعتبار
ظهور اسمايه في المراتب وترتب اثارها عليها لا باعتبار ذاته واتصافها
بالصفات الحقيقية كالوجوب والعلم فانه بهذا الاعتبار غني عن العالمين
ثم اكد ذلك بقوله ما الكل مستغني ما نافية ومستغني خبره رفع على اللغة
التميمية وعليها قرى ما هذا بشر بالرفع هذا الذي قلناه من اثبات
الافتقار من الطرفين هو الحق المطابق لما في نفس الامر قد قلناه
صريحا لارشاد الطالبين لا نكني اي لا نقوله على سبيل الكناية لئلا يلتبس
عليهم فان ذكرت غنيا مطلقا لا افتقار له اينا في ما قلناه فقد علمت الا
فتقار الذي بقولنا نعني اي نعنيه ونريده بقولنا الكل مفتقر فان الافتقار
الذي اثبتناه من جانب الحق سبحانه انما هو باعتبار ظهور الاسماء وترتب
اثارها كما علمت وهو لا ينافي الغنى الذاتي فالكل بالكل مربوط
ارتباط افتقار فليس له عنه اي لكل واحد عن الاخر او للعالم عن الحق
او بالعكس انفصال انفصال استغناء خذوا ما قلته عني اعلم ان الشيخ
المفيد المرشد رضي الله عنه لما كان بصدد بيان نسبة الحق والعالم بافتقار

الحق ج
فليس له انفصال عنه اي انفصال استغناء لان تعين كل منهما باعتبار ذاته او صفاته
الداتية عن الاخر

كل الى اخر من وجه وكلمة هذه النسبة بعينها واقعة بين المفيد المرشد وا
المستفيد الطالب بل هي من ظلالها وفروعها ثابتة عليها بالمانع لضعف وهو انه غير
في البيتين الاولين عن نفسه بصيغة جماعة المتكلم الدالة على التعظيم المنبي عن رفعة
شانه وعن المخاطب الطالب بصيغة الواحد الدالة بالمقابلة على ضعفه شانه وذلك
لمعنى افتقار الطالب الى المرشد فان المفتقر اليه ارفع شانا من المفتقر ثم قلب الاسلوب في
البيت الاخر بان عبر عن نفسه بصيغة الواحد وعن المخاطب بصيغة الجماعة اشعارا بان
المفيد ايضا مفتقر الى المستفيد ليظهر كمالاته فيكون المفيد مفتقرا والمستفيد مفتقرا اليه
والمفتقر اليه ارفع شانا كما عرفت ۞ فقد علمت حكمة نشاة جسد ادام اعني بجسده صورته
الظاهرة وهي احدية جمع جميع الحقايق المظهرية الجسمانية العنصرية والحكمة فيها ان يكون انموذجا لحقيقة العالم في كونها مظهرا لاحكام الروح المدبر لها
كما ان العالم مظهر لاثار الاسماء الالهية المتصرفة فيه وقد علمت نشاة روح ادام يعني
حكمة نشاة روحه اعني بروحه صورته الباطنة التي هي احدية جمع جميع الحقايق
الروحانية العقلية والنفسية وحكمتها كونها انموذجا وظلا للاسماء الالهية باعتبار
التصرف والتاثير فكما ان الاسماء الالهية متصرفة موثرة في العالم كذلك الروح موثر
متصرف في بدنه فهو الحق للخلق وقد علمت نشاة رتبته اي حكمة نشاة رتبته وهي اي
نشاة رتبته هي المجموع اي مجموع صورتيه الظاهرة والباطنة الذي به استحق ادم الخلافة
وتوصيف النشاة الرتبية باستحقاق الخلافة اشارة الى حكمتها فان الحكمة في الجمع
بين صورتيه الظاهرة والباطنة ان يناسب بالجهة الباطنة المستخلف وبالجهة
الظاهرة المستخلف عليهم فيستفيض بالجهة الاولى ويفيض بالاخرى فيتم امر
الخلافة ۞ فادم ابو البشر هو النفس الواحدة التي خلق منها هذا النوع الا
نساني اي خلق منها زوجها ومن ازواجها اولادهما ومن ازواج اولاده اولاد
اولاده الى ما شاء الله فهو منشاء تكثر هذا النوع وهذا هو المراد بقوله خلق منها
هذا النوع باد في مسامحة فانه قايم مقام قوله منها زوجها وبث منها رجالا كثيرا و
نساء فالمراد بالنوع الانسان ما عدا ادم من هذا النوع واعلم ان الكل موقنين ادم هو مبدا لها
انها كالعقل الكل للعقول والنفس الكل للنفوس وكل ادم زوج يتولد من الحد
ازواجها نتايج وحمل بعض الشارحين ادم في هذا المقام على العقل الكل وبعضهم
على النفس الكل ولا يخفى على المستبصر ان سوق كلام الشيخ رضي الله عنه

خلق منها

فيما تقدم وفيما تاخر صريح في ان المراد بادم ههنا هو ابو البشر مع انه صرح في
نقش الفصوص بان المراد بادم وجود النوع الانساني وهو اي كون ادم هو النفس
الواحدة المذكورة مما يدل عليه قوله تعالى يا ايها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من
نفس واحدة اي ذات واحدة ادم وخلق منها اي من ضلعها الايسر زوجها
يعني حواء وبث منهما اي ادم وزوجها بالتوالد والتناسل رجالا كثيرا ونساء ۞
ثم نبه رضي الله عنه على بعض معاني الاية مما لم يتنبه له اهل الظاهر فقال
فقوله اتقوا امر من الاتقاء وهو بمعنى جعل الشيء وقاية للشيء والشيئان
ههنا المخاطبون والرب تعالى فان جعلت الشيء الاول المخاطبين والشيء الثاني
الرب ولاحظت اضافة الوقاية اليه كان المعنى اجعلوا انفسكم وقاية فلما كانت الاية يحتمل
المعنيين جمعهما الشيخ رضي الله عنه كما هو دابهم في الايات القرانية بالجمع بين الجميع
المعاني المحتملة التي لا يمنع من ارادتها الشرع والعقل فعلى هذا يكون معنى
قوله اتقوا ربكم الذي خلقكم اي اوجدكم باختفائه بصوركم فانتم ظاهره
وهو باطنكم اجعلوا ما ظهر منكم وهو احدية جمع روحكم وبدنكم وقاية لربكم
اي آلة وقاية لكما في قوله تعالى خذوا حذركم اي آلة حذركم واجعلوا ما بطن
منكم وهو ربكم وقاية لكم فان الامر المنسوب الى ربكم بوجه واليكم بوجه من الصفات
والافعال اما ذم يذم به من نسب اليه واما حمد يحمد به من يتصف به وكل واحد
منهما كما يقتضيه توحيد الصفات والافعال مسند الى الله تعالى لكن اسناد المذام
اليه قبل زكاء النفس وطهارتها وقوع في الاباحة وبعدهما اساءة للادب
فكونوا وقايته عن نسبة النقص اليه في الذم بان تنسبوه اليكم لا اليه واجعلوه وقا
يتكم عن ظهور انانيتكم في الحمد بان تنسبوه اليه لا اليكم تكونوا ادباء حين
تنسبون المذام الى انفسكم لا اليه عالمين بحقيقة الامر على ما هو عليه حين تنسبون
المحامد اليه تعالى فان الامور كلها مستندة اليه تعالى بالحقيقة وتحذرون مما يلحقكم
باسنادها الى انفسكم من ظهور انانيتكم ۞ ثم انه تعالى اطلعه اي ادم على ما اودع فيه
من الحقايق الالهية والكونية وجعل ذلك اي ما اودع فيه من الحقايق الالهية
والكونية في قبضتيه سبحانه اي قبضتي الجمع والفرق الشاملتين الكل المشار اليهما
بالافاق والانفس القبضة الواحدة اليسرى التي هي قبضة الفرق فيها العالم
وفي القبضة الاخرى اليمنى التي هي قبضة الجمع ادم وبنوه اولاده وبين

بعني ح

وقايته ربكم ح
وان جعلت الشيء الاول
الرب والشيء الثاني
المخاطبين كان المعنى
اجعلوا ربكم وقاية
انفسكم ح

المنسوب

بيان الانفس

قبض

مراتبهم فيه اي بين مراتب بني ادم في آدم المشتمل عليهم ولما اطلعني الله سبحانه في شرحي حيث لا وسط فيه اصلا على ما اودع في هذا الوالد الاكبر ادم عليه السلام من كمالاته وكمالات بنيه كما اطلعه عليه جعلت في هذا الكتاب منه اي مما اودع فيه ما حد لي اي ادرجت فيه لا ما وقفت عليه فان ذلك اي ما وقفت عليه لا يسعه كتاب لو بين بالكلمات الحرفية والرقمية ولا العالم الموجود الان لو بين بكلمات الوجودية فان العوالم البرزخية والحشرية الجنانية والجهنمية الغير المتناهية ابد الابدين هي تفصيل ما اودع في النشأة الانسانية الكمالية وهي لا تنتهي فكيف يسعه كتاب والعالم الموجود الان فانهما متناهيان فمما شهدته مما نودعه في هذا الكتاب المسمى بفصوص الحكم كما حده لي رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي اكثر نسخ شرح القيصري ما حده لي بدون الكاف فيكون بدلا من ما نودعه حكمة الهية في كلمة آدمية وهو هذا الباب

ثم حكمة نفثية في كلمة شيثية ٢	ثم حكمة سبوحية في كلمة نوحية ٣
ثم حكمة قدوسية في كلمة ادريسية ٤	ثم حكمة مهيمية في كلمة ابراهيمية ٥
ثم حكمة حقية في كلمة اسحقية ٦	ثم حكمة علية في كلمة اسمعيلية ٧
ثم حكمة روحية في كلمة يعقوبية ٨	ثم حكمة نورية في كلمة يوسفية ٩
ثم حكمة احدية في كلمة هودية ١٠	ثم حكمة فاتحية في كلمة صالحية ١١
ثم حكمة قلبية في كلمة شعيبية ١٢	ثم حكمة ملكية في كلمة لوطية ١٣
ثم حكمة قدرية في كلمة عزيرية ١٤	ثم حكمة نبوية في كلمة عيسوية ١٥
ثم حكمة رحمانية في كلمة سليمانية ١٦	ثم حكمة وجودية في كلمة داودية ١٧
ثم حكمة نفسية في كلمة يونسية ١٨	ثم حكمة غيبية في كلمة ايوبية ١٩
ثم حكمة جلالية في كلمة يحيوية ٢٠	ثم حكمة مالكية في كلمة زكرياوية ٢١
ثم حكمة ايناسية في كلمة الياسية ٢٢	ثم حكمة احسانية في كلمة لقمانية ٢٣
ثم حكمة امامية في كلمة هرونية ٢٤	ثم حكمة علوية في كلمة موسوية ٢٥
ثم حكمة صمدية في كلمة خالدية ٢٦	ثم حكمة فردية في كلمة محمدية ٢٧

وفص كل حكمة اي محل انتقاشها الكلمة التي نسبت تلك الحكمة اليها من حيث القلب المودع فيها ففص كل حكمة هو القلب المضاف الى الكلمة التي نسبت الحكمة اليها لان نفس الكلمة

كما يشعر به قوله في اول الكتاب منزل الحكم على قلوب الكلم فاقتصرت على ما ذكرته من هذه الحكم في هذا الكتاب على حد ما ثبت في ام الكتاب اي ما ذكرها وهي الحضرة العلمية الالهية لانها اصل الكتب الالهية وقيل يحتمل ان يراد بها فاتحة الكتاب فان الفاتحة ام الكتاب وتكون اشارة الى ما ذكر فيها من معانيه الذي هو فاتح ابواب الكتاب وبلاياته قوله فامتثلت ما رسم لي ووقفت عند ما حد لي ولو رمت زيادة على ذلك ما استطعت فان الحضرة الالهية اي الحضرة المحمدية او الحضرة الالهية من المظهر المحمدي او الحضرة التي اقمت الآن فيها من الحضرات الالهية والمقامات العبودية تمنع من ذلك والله الموفق لا رب غيره فص حكمة نفثية في كلمة شيثية النفث لغة ارسال النفس نحو اوهيهنا عبارة عن ارسال النفس الرحماني اعني افاضة الوجود على الماهيات القابلة له والظاهر به او عن القاء العلوم الوهبية والعطايا الالهية في روع من استعد لها اي قلبه فالحاصل ان خلاصة العلوم المتعلقة بالعطايا الحاصلة من مرتبة الفياضية والمبدئية او محل انتقاشها وهو القلب او خلاصة العلوم الحاصلة على سبيل الوهب والتفضل الاعلى سبيل الكسب والتعمل او محل انتقاشها متحققة في كلمة شيثية احدية جمع روحه وبدنه وانما خصت الحكمة النفثية بالكلمة الشيثية لان شيث عليه السلام كان اول انسان حصل له العلم بالعطيات الحاصلة من مرتبة المصدرية والمفيضية ونزلت عليه العلوم الوهبية ولما كان اول المراتب المتعلقة التعين الجامع للتعينات كلها وله احدية الجمع وكان مرتبة التي تليه مرتبة المصدرية والفياضية التي هي عبارة عن نفس النفس الرحماني في الماهيات القابلة وكان ادم عليه السلام عالما بالعطايا الحاصلة من المرتبة الثانية علما وهبيا قدم الفص الآدمي في الذكر وجعل الفص الشيثي تلوه ليكون موافقا للوجود الخارجي شبيه بتقسيم تلك العطايا فقال اعلم ان العطايا جمع عطية والمنح جمع منحة وهي العطية الظاهرة في الكون مطلقا بل في الكون الجامع كما يدل عليه التقسيمات الآتية وغيرها الواصلة الى مستعد بها على ايدي العباد اي بواسطة العباد المتصفين بما رزقهم الله من البشر كانوا او من غيره كالعلم الحاصل للمتعلم من المعلم والكمل بواسطة الملائكة والارواح البشرية الكاملة وعلى غير ايديهم اي بغير وساطتهم كما اذا تجلى الحق سبحانه بالوجه الخاص واورث ذلك التجلي علما ومعرفة ويجوز ان يقال معناه بوساطة المظاهر مطلقا وبغير وساطتها منها ما يكون عطايا ذاتية منتجة من الذات الاحدية جمع جميع

الاسماء الالهية من غير خصوصية صفة دون صفة او الذات من حيث هي هي لا تعطي عطاء ولا تجلي تجليا فـ منها ما يكون عطايا اسمائية يكون مبدأها خصوصية صفة من الصفات من حيث تعينها وتميزها عن الذات وساير الصفات وتميز العطايا الذاتية والاسمائية كل واحدة من الاخرى عند اهل الاذواق الذي ذا اتحد معرفة الحقايق ذوقا وكشفا لا نظرا وكسبا وبهذين التقسيمين صارت القسمة مربعة ثم اشار الى تقسيم اخر وقال كما ان منها اي من العطايا ما يكون عن سؤال صوري في مسؤل معين وعن سوال غير معين باهانة السوال الى الغير او بتوصيفه بما على انه يكونا وصفا لجار المتعلق اي سوال غير معين مسعولة وفي بعض النسخ وعن مسؤال في غير معين ومنها ما لا يكون عن سوال صوري فان العطاء لا بد له من سوال اما بلسان الحال او الحال او الاستعداد سواء كانت الاعطية الحاصلة على الوجوه الثلاثة اي على كل واحد منها ذاتية او اسمائية وانما اعاد ذلك تنبيها على ان هذين القسمين يجريان في كل من الوجوه الثلاثة وبضرب الاقسام الاربعة السابقة في هذه الوجوه الثلاثة يحصل اثنا عشر قسما فالمعين كمن يقول اي فالمسؤل المعين كسوال من يقول رب اعطني كذا فيعين امرا ما من الامور كالعلم والمعرفة وغيرهما الخطور بالقلب عند السوال سواه اي سوى ذلك الامر وغير المعين كمن يقول اي وغير المسؤل المعين كسوال من يقول يا رب اعطني ما تعلم فيه مصلحتي وقوله من غير تعيين اي من غير تعيين مسؤل معين من كلام الشيخ لا من كلام السايل كما كان قوله فيعين امرا اي المسؤل المعين من كلامه لا من كلام السايل وقوله لكل جزء من ذاتي اي احدية جسمي وروحي من كلام السايل والمراد به الاشارة الاجمالية الى ما فصله النبي صلى الله عليه وسلم في دعائه حين قال اللهم اجعل لي في قلبي نورا وفي سمعي نورا وفي بصري نورا الحديث ولا وجه لتعلق اللام في لكل جزء الى التعيين وان فرضنا انهما من كلام متكلم واحد اذ المراد ههنا تعيين المسؤل له وقوله من لطيف روحاني وكثيف جسماني بيان الجزء وله ولو جعل بيانا لما تعلم فيه مصلحتي فاللطيف هو الاغذية الروحانية كالعلوم والمعارف والكثيف هو الاغذية الجسمانية كالاطعمة والاشربة ولما فرغ من هذه التقسيمات اشار الى تقسيم اخر باعتبار السايلين فقال

اشار

والسايلون بالقول الذين ليسوا من اهل الحضور ومراقبة الاوقات واغا قيدنا بذلك لان ابوة السايل لمحض امتثال الامر كما سيجي فهؤلاء السايلون صنفان صنف بعثه على السوال الاستعجال الطبيعي فان الانسان خلق عجولا فهو اما ان يوافقه الاستعداد الحالي الحي فيقع واما الا يوافقه فلا يقع والصنف الاخر بعثه على السوال علمه لما علم بتشديد الميم وح يكون قوله بعثه حالا بحسب المعنى فيكون في حكم المتاخر عنه فيصح اضمار الفاعل فيه وارجاعه الى العلم المفهوم من علم ويكون تقديره خبر المبتدا وقيل يحتمل ان يكون بكسر اللام على انه للتعليل اي بعثه علمه على السوال لما علم ان ثمة امورا وفيه اضمار قبل الذكر عند الله بذلك من ثمة اي لما علم ان عند الله امورا قد سبق العلم الالهي بانها اي تلك الامور لا تنال الا بعد سوال فيقول فلعل ما نساله هذا الصنف فلعل ما نساله الضمير المنصوب اما للموصول واما للحق ويدل عليه ارد افه بقوله سبحانه في كثير من النسخ وضمير الموصول محذوف وما مصدرية يكون من هذا القبيل اي من قبيل ما لا ينال الا بعد سوال فسوأله احتياط لما هو ضمير مبهم يفسره قوله الامر اي المسؤل وضمير عليه للموصول ومن الامكان بيان للموصول اي سواله احتياط لامكان ان يكون المسؤل مما لا ينال الا بعد سوال لا يعلم تفصيلا وهو اي من علم اجمالا ان عند الله امورا لا تعطي الا بعد سوال ما عين في علم الله له من تلك الامور المسؤلة ومن اوقات حصولها ولا يعلم ايضا ما يعطيه ويقتضيه من المسؤلات استعداده في القبول اي قبول تلك الامور المسؤلة ومن اوقات حصولها وان يعلم ايضا ما يعطيه لانه من اغمض العلم بمقتضى استعداده في قبولها بانه اي امر من الامور يقتضي وفي اي زمان يقتضي لانه هذا بحسب الظاهر تعليل للدعوى الثانية لكنه لما كان العلم بما يعطيه الاستعداد وهو من جملة ما في علم الله متعلقا بلزم منه تعذر العلم بما في علم الله من اغمض المعلومات اي من اغمض العلم بالمعلومات او من العلم باغمض المعلومات الوقوف في كل زمان فرد اي معين على الاستعداد الشخصي في ذلك الزمان الفرد اي في كل زمان فرد بان يكون واقفا في كل زمان على ما يجري عليه في جميع الازمنة وذلك لا يتيسر للسايل احتياطا

الكلام هكذا والصنف الاخر لما علم ان ثمة عند الله امورا لكن لا يعلمها بعثه علمه على السوال فلما ... مع جوابه

بيان اللام

اي قبول

والا لم يكن الامر مبهما عنده بل هو من خواص الكمل الذين هم من اهل الله وذلك
السائل المحتاط وان كان لا يعلم ما في علم الله ولا ما يعطيه استعداده لانه يسال
لا عطاء استعداده السؤال ولولا ما اعطاه الاستعداد السؤال ما سال ولكن
لم يكن له علم بذلك الاستعداد قبل السوال كساير المسؤلات فحكم السوال
حكم التابع معه حكم ساير المسؤلات ما في قوله ما اعطاه مصدرية اي لولا
اعطاء استعداده السوال ما سال فغاية اهل الحضور الذين لا يعلمون
مثل هذا اي مثل العلم الذي يحصل للكمل الذين هم في علم الله وبما يعطيه
الاستعداد في جميع الازمنة والاوقات علي ان يكون مفعولا مطلقا او مثل
ما في علم الله وبما يعطيه الاستعداد فيكون مفعولا به ويكون لفظ المثل مقحما
ان يعلموه في الزمان الذي يكونون فيه ويرد عليهم فيه ما يعطيهم
الحق فانهم لحضورهم مع ما يرد عليهم في كل زمان ومراقبتهم
ذلك الزمان يعلمون ما اعطاهم الحق في ذلك الزمان الذي هم فيه
ويعلمون ايضا انهم ما قبلوه الا بالاستعداد لما اعطاهم وهم اي اهل
الحضور الذين يعلمون ما اعطاهم الحق في الزمان الذي يكونون هم فيه صنفان
صنف يعلمون من قبولهم لما اعطاهم استعدادهم له فانهم اذا وقفوا
علي ما اعطاهم الحق رجعوا الي انفسهم فواجدوا فيها استعداده الخاص
وعرفوه حق المعرفة لانهم يعلمون ان لهم استعدادا لما لذلك فان اهل
الحضور وغيرهم في هذا العلم سواء وصنف يعلمون من معرفة خصوص
استعدادهم ما يقبلونه من العطايا فانهم اذا علموا خصوص كمال
استعدادهم الخاص علموا ما يحصل لهم العلم بخصوص ذلك الامر
والتفصيل بوجوده هذا اي كون العلم بالاستعداد سابقا علي العلم
بما يقبلونه اتم ما يكون اي اكمل مرتبة يكون في معرفة الاستعداد في هذا
الصنف اي اهل الحضور الذين لا يعلمون مثل هذا فانه بمنزلة الاستدلال
من الموثر الي الاثر والاول بمنزلة الاستدلال من الاثر الي الموثر
ومن هذا الصنف اي اهل الحضور المذكورين او من الصنف الثاني منهم
وهو من يعلم من استعداده القبول فان الصنف الاول لا يسال لانه يعلم
العلم بقبوله المسؤل لا مفعول به للسؤال من يسال لا للاستعجال

اهل هم

الطبيعي فانه لا حكم للطبيعة علي اهل الحضور ولا للامكان لانه علي يقين
في حصول المسؤل في الزمان الذي هو فيه وانما يسال امتثالا لامر الله
في قوله تعالى ادعوني استجب لكم فهو العبد المحض لله سبحانه وتعالى
ليس فيه شوب ربوبية ولا شائبة حرية لامر سواه وليس لهذا الداعي همة
متعلقة فيما سال فيه من مسؤل معين او غير معين وانما همته مصروفة في امتثال اوامر سيده
غير متجاوزة الي مطلوب غيره فانه لا مطلوب له سواه ولا يطلب في الدارين
الا اياه فاذا اقتضى الحال السؤال اللفظي سال عبودية واذا اقتضى التفويض
اي كل منهم الامر اليه سبحانه والسكوت عن السوال سكت عنه فقد ابتلي ايوب
عليه السلام وغيره من الانبياء والاولياء وما سالوا رفع ما ابتلاهم الله به
اولا ثم اقتضى لهم الحال ثانيا في زمان اخر ان يسالوا رفع ذلك اي رفع
ما ابتلاهم به فسالوا فرفعه الله عنهم والتعجيل بالمسؤل فيه اي الشيء الذي
وقع السؤال في شانه والابطاء به انما هو للقدر المعين له اي للوقت المقدر
المعين للمسؤل فيه عند الله لا دخل لدعاء العبد فيه اصلا فاذا وافق السؤال
اي وقت الوقت المقدر عند الله للاجابة باعطاء المسؤل فيه بان يكونا واحدا
اسرع الله سبحانه بالاجابة واذا تاخر الوقت اي حصل الوقت المقدر للاجابة
متاخرا عن وقت السؤال اما في الدنيا كما اذا حصل الامر المسؤل فيه في الدنيا واما في
الاخرة كما اذا حصل المسؤل فيه في الاخرة تاخرت الاجابة اي المسؤل فيه
يعني اجابته لا الاجابة التي هي لبيك من الله سبحانه فانها لا تتاخر عن السوال
لما جاء في الخبر الصحيح ان العبد اذا دعا ربه يقول الله لبيك يا عبدي فالجواب
الاجابتين من الالتباس اذ ذكره بقوله فافهم واما القسم الثاني من التقسيم الثالث
للعطايا وهو قولنا ومنها ما لا يكون عن سوال فانما اريد بالسؤال التلفظ به
اي السوال اللفظي لا السوال مطلقا فانه في نفس الامر لا بد في حصول
المسؤل من سوال اما باللفظ مطلقا كما اذا قال اللهم اعطني عطية او مقيدا كما
اذا قال اللهم اعطني علما نافعا واما بالحال او بالاستعداد ولا بد ان يكون السوال
الواقع بلسانهما مقيدا ~~كما اذا قال اللهم~~ كان لسان الحال والاستعداد لا
يسال الا مقيدا لعدم اقتضاء الحال المعين والاستعداد الا امرا معينا فلا
يصح سوال عطاء مطلق الا في اللفظ واما في نفس الامر فلا بد ان يقيد

او غير معين ح

رفعهم ح

للا

التقسيم الثالث
والذي لا يكون عن سوال

الحال او الاستعداد كما قال الله لا يصح حمد مطلق قط الا في اللفظ واما
في المعنى فلا بد ان يقيده الحال فالذي يبعثك على حمد الله سبحانه هو المقيد لك
باسم فعل مثلا كما اذا كنت مريضا مثلا وشفاك الله تعالى فقلت الحمد لله فحمدك
وان وقع على الاسم الله المطلق لكن حالك الذي هو الشفاء بعد المرض يقيد
حمدك بالشافي فكانك قلت الحمد لله الشافي واسم تنزيه كما اذا تجلى عليك الحق
سبحانه بالاسماء التنزيهية فنزهته سبحانه عن ملاحظة الاغيار فقلت
الحمد لله فحمدك وان وقع على الله لكن حالك يقيده بالاسماء التنزيهية التي بها
وقع التجلي عليك والاستعداد من العبد لا يشعر به صاحبه الا اذا كان من
الكمال لكونه موقوفا على العلم بعينه الثابتة واحوالها وهو اصعب العلوم واعزها
لا يظفر به الا النادر من الكاملين ويشعر بالحال صاحبه فانه يعلم الباعث
له على الطلب وهو اي الباعث هو الحال فالاستعداد اخفى سؤال بالنسبة
الى اللفظي والحالي وانما يمنع هؤلاء السائلين بلسان الحال والاستعداد
من السؤال اللفظي علمهم بان الله سبحانه فيهم اي في شانهم سابقة
قضاء اي قضاء سابقا على حال الطلب بل على وجودهم بوقوع ما قدر لهم
وعليهم بلا تخلف فاستراحوا من تعب الطلب فهم قد هيؤوا محلهم
بتطهيره عن درن التعلقات الفانية وتخليته عن الانتقاش بالصور الكونية
وتفريغه من شواغل السؤال والدعاء لقبول ما يرد عليه اي لقبول على ذلك
المحال من الواردات والتجليات والحال انهم قد غابوا عن حظوظ نفو
سهم واغراضهم في هذه التهيئة بل فعلوها لرغبة عشقية تقتضي اعراضهم
عن الاغراض النفسية والتوجه اليه بالكلية ومن هؤلاء الذين منعهم عن السؤال
علمهم بسابق قضاء الله وقدره بجميع ما يجري عليهم من يعلم من عباد الله
ان علم الله به بل متعلق علمه بالعبد هو ما كان العبد عليه من الاحوال في
حال ثبوت عينه في مرتبة العلم قبل وجودها اي وجود عينه الثابتة
في مرتبة العين وحاصله ان علمه سبحانه به تابع لعينه الثابتة التي هي المعلوم
ويعلم ايضا ذلك العبد ان الحق لا يعطيه الا ما اعطاه اي الا مقتضى ما اعطا
اي الحق سبحانه وضمير الموصول محذوف والضمير عايد الى الموصول والمفعول
الاول اي الحق محذوف عينه فاعل اعطاه من العلم به اي بالعبد بيان

للموجود

للموصول وهو اي العلم به بل متعلق ذلك بما كان العبد عليه
من الاحوال في حال ثبوته في مرتبة العلم قبل خروجه الى العين
فيعلم ان علم الله به وباحواله الجارية عليه الى الابد من اين حصل اي
من عينه الثابتة وان كل ما يجري عليه انما هو لمقتضى عينه الثابتة وطلبها اياه
بلسان الاستعداد والمطلوب بلسان الاستعداد يعطيه الله الجواد المطلق سبحانه
لا محالة فلا يحتاج الى السؤال اللفظي اصلا وما ثمة صنف من اهل
الله اعلى علما واكشف للامور على ما هي عليه من هذا الصنف فهم الواقفون
على سر القدر وهم على قسمين منهم من يعلم ذلك اي سر القدر مجملا
ومنهم من يعلمه مفصلا والذي يعلمه مفصلا اعلى كشفا واتم معرفة من
الذي يعلمه مجملا فانه اي الذي يعلمه مفصلا يعلم ما تعين في علم الله فيه
اي في شانه من احوال عينه الثابتة على سبيل التفصيل بخلاف من يعلمه
مجملا وذلك العلم التفصيلي اما باعلام الله اياه اي الذي يعلمه مفصلا
بما اعطاه عينه من العلم به بان يلقي في قلبه بواسطة او بغير واسطة ان عينه
الثابتة تقتضي هذه الاحوال المعينة من غير ان يطلع على عينه كشفا واما
بان يكشف له اي لاجله الحجاب عن عينه الثابتة وعن انتقالات الاحوال
عليها اي وعن الاحوال المتنقلة عليها ذاهبة الى ما لا يتناهى فيشاهدها
ويطلع عليها وعلى احوالها التي تلحقها في كل حين نقل الشيخ مؤيد الدين
الجندي في شرحه لهذا الكتاب عن شيخه الكامل صدر الدين ابي المعالي محمد
ابن اسحق القونوي عن شيخه الاكمل محيي الدين بن العربي قدس الله اسرارهم
ورحمه الله قال لما وصلت الى البحر الروم من بلاد اندلس عزمت على نفسي ان لا
اركب البحر الا بعد ان اشهد تفاصيل احوالي الظاهرة والباطنة الوجودية مما قدره
الله سبحانه علي ولي ومني الى اخر عمري فتوجهت الى الله تعالى بحضور تام
وشهود عام ومراقبة كاملة فاشهدني الله جميع احوالي مما يجري ظاهرا
وباطنا الى اخر عمري حتى صحبة ابيك اسحق بن محمد وصحبتك واحوالك
وعلومك واذواقك ومقاماتك وتجلياتك ومكاشفاتك وجميع حظوظك من الله
ثم ركبت البحر على بصيرة ويقين وكان ما كان ويكون من غير اخلال واختلال
وهو اي الذي يكشف له عن عينه الثابتة اعلى مرتبة من الاول الذي يعلم

بإعلام الله من غير كشف له عن عينه الثابتة فإنه اي الذي يكشف له
عن عينه يكون في علمه بنفسه واحوال نفسه بمنزلة علم الله به اي بمنزلة
الله في علمه به لان الاخذ اي اخذ العلم لكل منهما من معدن واحد وهو
العين الثابتة فكما يتعلق علم الله بعينه الثابتة فيعلم احوالها كذلك يتعلق
علم هذا الكامل بها فيعلم احوالها فلا فرق بين العلمين الا انه اي العلم
بالعين الثابتة او اخذ العلم منها من جهة العبد عناية من الله سبحانه سبقت
اي للعبد قبل وجوده هي اي هذه العناية من جملة احوال عينه الثابتة
التي تقتضي جريان تلك الاحوال عليها فحينئذ تعلق العناية بها تعلقت
يعرفها اي تلك العناية السابقة وكونها من احوال عينه صاحب هذا
الكشف اذا اطلعه الله على ذلك اي على المذكور من احوال عينه فانه اذا
اطلع عليها بالاطلاع الحق سبحانه عرف تلك العناية التي من جملتها وانما
قلنا العلم بالعين الثابتة من جانب العبد مسبوق بعناية من الله سبحانه
فانه الضمير للشأن ليس في وسع المخلوق اذا اطلعه الله اي اراد اطلاعه
على احوال عينه الثابتة التي تقع صورة الوجود العيني لهذا المخلوق عليها
اي على تلك الاحوال ان يطلع في هذه الحالة اطلاعا واقعا على طريقة اطلاع
الحق على هذه الاعيان الثابتة في حال عدمها على علوعينها فقوله على هذه
الاعيان الثابتة يحتمل ان يكون متعلقا بقوله يطلع وبالاطلاع ايضا ويمكن ان
يقال المراد باطلاع الحق ما يطلع عليه الحق من هذه الاعيان فحينئذ لفظة على
الاولى متعلقة بيطلع والثانية بالاطلاع وانما قلنا ليس في وسع المخلوق
اطلاع مثل اطلاع الحق لانها تلك الاعيان يعني الحقايق التي تلك الاعيان
صورة معلوميتها نسب ذاتية وشؤون غيبية مستجنة في غيب الذات قبل تعلق
العلم بها لا صورة لها تتميز بها لا في العلم ولا في العين ليصح تعلق علم المخلوق
بها فاذا تعلق علم الحق سبحانه بها وحصل لها تميز وتعين في العلم صح تعلق علم
المخلوق بها علما مفيدا للعلم باحوالها مسأوقا لعلم الحق سبحانه في تلك الافادة
فبهذا القدر من سبق علم الحق بالاعيان على علم العبد بها نقول ان العناية
من الله سبحانه سبقت لهذا العبد بهذه المساواة اي بمساواته للحق والباء متعلقة
بالعناية في افادة العلم اي افادة العلم بالاعيان الثابتة العلم باحوالها الجارية

علمها

عليها في وجوده العيني الى ما لا انتهاء وتحقيق ذلك ان الحق سبحانه
بالنسبة الى كل عين من الاعيان تجليين احدهما بحسب فيضه الاقدس وهو يقتضي تعين
عينه الثابتة في مرتبة العلم بحيث يصلح لان يتعلق به علم المخلوق واستعدادها الكلي
بفيضان الوجود عليها والاخر بحسب فيضه المقدس وهو يقتضي فيضان الوجود عليها
في العين والاستعدادات الجزئية ليترتب عليها احوالها التي من جملتها صلاحية انكشاف
عينه الثابتة واحوالها عليه ولا شك انه اذا كوشف العبد بعينه الثابتة وعلم بعض الكشف
احوالها انه يأخذ العلم بتلك الاحوال من عينه الثابتة كما يأخذ الحق سبحانه عنها لكن اخذه
اي العبد منها مسبوق بهاتين العنايتين من جانب الحق سبحانه والى العناية الاولى اشار
الشيخ رضي الله عنه اعلم انه قد وقع في مواضع من القرآن ما يوهم ان علمه سبحانه ببعض الاشياء
حادث كقوله تعالى ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين وقوله
تعالى ثم بعثناهم لنعلم اي الحزبين احصى لما لبثوا امدا وامثال ذلك والتفصي
عن هذا الاشكال اما بما ذهب اليه المتكلمون من ان علمه سبحانه قديم وتعلقه حادث
فمعنى قوله حتى نعلم يتعلق علمنا القديم بالمجاهدين منكم والصابرين واما بان
المراد بالعلم العلم الشهودي فان الاشياء قبل وجودها العيني معلومة للحق
سبحانه وبعده مشهودة له فالشهود خصوص نسبة للعلم فانه قد تلك الحق
العلم بواسطة وجود متعلقه نسبة باعتبارها نسميه شهودا وحضورا
لا انه حدث هناك علم فمعنى حتى نعلم حتى نشاهد واما بان يقال المسند
اليه في قوله نعلم ليس هو الحق باعتبار مرتبة الجمع بل باعتبار مرتبة الفرق فكأنه
يقول حتى نعلم من حيث ظهورنا في المظاهر الكونية الخلقية فتكون الخلقية
وقاية له عن نسبة الحدوث اليه واما بان يقال المراد بالتأخر المفهوم من كلمة
حتى التأخر الذاتي لا الزماني حتى يلزم الحدوث الزماني وحيث انجر الكلام
ههنا الى ان علم الحق سبحانه باحوال العبد مأخوذ من عينه الثابتة متأخر
عنها بالذات اشار الشيخ رضي الله عنه الى هذا التأخر والمصحح لما وقع في القرآن
فقال ومن هنا اي من جهة ان علم الحق سبحانه وتعالى باحوال العبد مأخوذ
من عينه الثابتة متأخر عنها يقول الله سبحانه وتعالى حتى نعلم وهي اي
قوله حتى نعلم كلمة محققة المعنى اي معناه الذي هو تأخر العلم وحدوثه
امر محقق واقع او معنى حقيقي لا مجازي فان ذلك التأخر والحدوث

تعبر تقتضي
والتفصي اي تخلص
ظهورنا

هو الذاتي لا الزماني ماهي اي هذه الكلمة لغير هذا المولى المحقق
او الحقيقي كما يتوهمه اي كمعنى يتوهمه من ليس له هذا المشرب من المتكلمين وهو ان هذا التأخر
والحدوث انما هو لنسبة تعلق العلم الى المعلوم لا لنفس العلم ولا فساد في تغير النسب
وتجددها بالنسبة الى ذات الحق وصفاتها والى هذا اشار رضي الله عنه بقوله
وغاية المتكلم المنزه للحق سبحانه بعقله عن سمات الحدوث والنقصان أن جعل
ذلك الحدوث الزماني المتوهم من ظاهر مفهوم هذه الكلمة في العلم للتعلق لا لنفس
العلم فقال العلم ازلي وتعلقه بالاشياء حادث حدوثا زمانيا وهو انما جعل الحدوث
للتعلق لا للعلم اعلى وجه يكون للمتكلم المتصرف بعقله في هذه المسئلة لولا انه اي
المتكلم اثبت العلم زايدا في الوجود الخارجي على الذات لا عينها فجعل التعلق
له اي للعلم لا للذات اذ لو لم يكن العلم غير الذات لا معنى لتعلق الذات
بالمعلومات لا لانه يلزم ان يكون الذات محل الحوادث لان تجدد النسب لا يستلزمه
كما عرفت وقوله وهو على وجه جواب لولا قدم عليه ويحتمل ان يكون جوابه مقدرا هكذا
لولا انه اثبت العلم زايدا على الذات فجعل التعلق له لا للذات لكان
كلامه قريبا من التحقيق وبهذا اي باثبات العلم زايدا على الذات وجعل التعلق
حادثا بالحدوث الزماني انفصل المتكلم عن المحقق من اهل الله صاحب الكشف والشهود
الذي انكشف له الحقائق كما هي عليه ويجدها بحسب ذوقه ووجدانه من غير
نظر فكري فان هذا المحقق لا يثبت العلم زايدا على الذات الا في العقل ويجعله
بحسب الخارج عين الذات ويقول بحدوث التعلق لكن بالحدوث الذاتي
لا الزماني مبالغة في التنزيه فانهم لو جعلوا الحدوث زمانيا لا فساد فيه ايضا
اذ لا يلزم التجدد الا في النسبة فان قيل اذا كان العلم المفهوم من قوله حتى نعلم
ولنعلم مرتبا على حادث زماني كالفعل المفهوم من قوله لنبلونكم وثم بعثناكم كيف
يصح الحكم بان حدوثه ذاتي لا زماني قلنا من جعل العلم المترتب حادثا ذاتيا
لا زمانيا لا بد له ان يجعل الفعل الذي يترتب عليه العلم ايضا كذلك فنقول مثلا
قوله لنبلونكم معناه ولنبلونكم ايها النسب الذاتية والشؤون الغيبية المستجنة
في غيب الذات باظهاركم في المرتبة العلمية حتى نعلم بسبب العلم بكم في هذه
المرتبة ما يجري عليكم بحسب الخارج من المجاهدة والصبر فنعلم المجاهدين منكم
والصابرين وقوله ثم بعثناهم معناه بعثناهم من مرتبة الاستجنان في غيب الذات

الى مرتبة التميز العلمي لنعلم بذلك التميز ما يجري عليهم من الاحوال التي من
جملتها احصاء مدة اللبث على انه لا يلزم اذا احمل بعض الاية على معنى اشاري
ان يجري ذلك المعنى في البعض الآخر منها اذ كثير ما يشير اهل الاشارة في اية
الى معنى لا يساعد عليه تمام الاية فان قيل ما ذكرتم من بعض بطون الاية
وهؤلاء المحققون لا يردون معنى من المعاني الظهرية والبطنية فما
معناها عندهم اذا احملوها على الظاهر قلنا يمكن ان يكون ح نسبة العلم الحادث
اليه بناء على ظهوره في المظاهر الخلقية كما سبقت اليه الاشارة ثم نرجع
الى تمام الكلام في قسم العطايا باعتبار السؤال وعدمه اليه من بحث الاعيان
واستعداداتها وبيان احكامها الى بحث الاعطيات المقصودة بالبيان
ولطول ما وقع في البين استأنف المقسمة وقال فنقول ان الاعطيات
بفتح الهمزة وتخفيف الياء جمع اعطية جمع عطاء كاغطية وغطاء او بضم الهمزة و
تشديد الياء جمع اعطية كامنية اما ذاتية او اسمائية وقد عرفتهما فالمنح
والهبات والعطايا الذاتية من الواردات والاذواق والمواجيد
والعلوم والمعارف فلا تكون ابدا واردة على القابلين الذين هيئوا محالها
الا من تجل الهي اي من تجلي حضرة الاسم الجامع جميع الصفات والاسماء لا
من الذات الاحدية فانه لا اسم ولا رسم ولا حكم ولا تجلي ولا غير ذلك في الذات
الاحدية فيكون تعين التجلي الذاتي من الحضرة الالهية فلهذا اضيف التجلي
اليها لا الى مطلق الذات فاذا وقع التجلي من هذه الحضرة استتبع تلك العطايا
الذاتية والتجلي من الذات الالهية لا يكون ابدا الا بصورة استعداد العبد
المتجلى له اي بصورة يقتضيها استعداده غير ذلك اي غير كون التجلي بصورة
استعداد المتجلى له لا يكون ابدا فاذن العبد المتجلى له ما رأى سوى صورته
في مرآة الحق الوجود الحق وسوى الوجود المتعين في هذه الصورة بحسبها
لان الذات الالهية ليس لها في حد نفسها صورة متعينة لتظهر بها وهي مرآة
الاعيان فتظهر صورة المتجلى له فيها بقدر استعداده كما ان الحق يظهر في مرايا
الاعيان بحسب استعداداتها وقابليتها الظهور احكامه وما رأى اي العبد المتجلي
له الحق من حيث اطلاقه ولا يمكن ان يراه من تلك الحيثية مع علمه انه ما رأى
صورته الا فيه فهو سبحانه كالمرآة في الشاهد في الشاهد فانك اذا رأيت الصور

اوصورتک فیها الا تراها مع علمک انک ما رایت تلک الصور اوصورتک
الا فیها فابرز الله ذلک ای ظهور الصورة فی المرآة مثالا نصبه لتجلیه الذاتی لیعلم
المتجلی له ماراه ای الذی راه او ای شئ راه علی ان یکون ما موصولة
او استفهامیة والذی راه صورته فی الحق والحق فی صورته وما ثمة مثال
اقرب من الممثل له ولا اشبه للرؤیة والتجلی الذاتی من هذا المثال وهو ظهور
صورتک فی المرآة ورؤیتک ایاها فیها واجهد فی نفسک عند ما تری ما مصدریة
ای عند رؤیتک الصورة فی المرآة ای جرم المرآة ابدالبتة الا عند صرفک النظر
عن الصورة واعراضک والتفاتک نحو المرآة وتحدیق النظر فیها اذ الشهود
الواحد والابصار المتعین لا یسع فی وقت واحد معین الا مشهودا واحدا
معینا وانما قال جرم المرآة لان بعض احکام المرآة کالصقالة والکدورة
والاستوا والانحنا قد یری ولکن فی الصورة فالصورة مرآة لاحکام
المرآة کما ان المرآة مرآة لذات الصورة حتی ان بعض من ادرک مثل هذا
الذی ذکرناه فی صور المرای ای فی الصور المرئیة فیها من ان المرائی الصورة
لا المرات ذهب الی ان الصورة المرئیة حائلة بین بصر الرائی وبین المرآة
حاجبة عن رؤیتها ایاها وهذا اعظم ما قدر علیه من العلم الحاصل له بالنظر
لکنه غیر مطابق للواقع فانه لو کان الامر کذلک لم یتمکن الرای من صرف النظر
عن الصورة والاقبال علی المرآة والامر فی المرآة کما قلناه وذهبنا الیه
فی التجلی الالهی فکان المتجلی له ما رای سوی صورته فی مرآة الحق وما
رای الحق ولا یمکن ان یراه مع علمه انه ما رای صورته الا فیه لا بینه وبین
الحق بحیث تکون حاجبة عن رؤیة الحق فکذلک الناظر فی المرآة ما رای
سوی صورته فی المرآة وما رای المرآة ولا یمکن ان یراها مع علمه انه ما رای
صورته الا فی المرآة لا بینه وبین المرآة کما توهمه بعض والفرق بین الوجود
الحق والمرآة ان المرآة وان کانت لیست مرئیة عند استغراق الشهود
فی الصورة المشهودة لکنه یمکن الاعراض عن تلک الصورة والاقبال علی
المرآة وادراکها بخلاف الوجود الحق فانه لا یمکن شهوده من حیث اطلاقه
وقد بینا هذا الذی ذکرنا من المماثلة بین المرآة والحق سبحانه فی
الفتوحات المکیة ذکر رضی الله عنه فی الباب الثالث والستین منها

صورة

ان الانسان یدرک صورته فی المرآة ویعلم قطعا انه ادرک صورته
بوجه وانه ما ادرک صورته بوجه لما یراها فی غایة الصغر لصغر جرم
المرآة او الکبر لعظمه ولا یقدر ان ینکر انه رای صورته ویعلم انه لیس
فی المرآة صورته ولا هی بینه وبین المرآة فلیس بصادق ولا کاذب
فی قوله انه رای صورته ما رای صورته فما تلک الصورة واین محلها
وما شانها فهی منفیة ثابتة موجودة معدومة معلومة مجهولة اظهر الله سبحانه
هذه لعبده ضرب مثال لیعلم ویتحقق انه اذا عجز وحار فی درک
حقیقة هذا وهو من العالم ولم یحصل عنده علم بتحقیقه فهو بخالقها
اعجز واجهل واشد حیرة هذا ما نقله الشارحون من کلامه فی هذا
المقام واذا ذقت ای ادرکت بطریق الذوق والوجدان لا بمجرد العلم
والعرفان هذا ای مقام التجلی الذاتی علی صورتک ذقت فی مراتب التجلیات
الغایة التی لیس فوقها غایة فی حق المخلوق فلا تطمع ولا تتعب نفسک
فی ان ترقی فی مقام اعلی من هذا الدرج من التجلی الذاتی فی الصحاح رقیت
فی السلم بالکسر رقیا ورقیا اذا صعدت وفی الکشاف فی قوله تعالی او ترقی
فی السماء یقال رقی فی السلم وفی الدرجة فلا حاجة الی تضمینها معنی الدخول
فما هو ای اعلی من هذا الدرج ثمة ای فی مقام التجلی الذاتی اصلا وما بعده
ای بعد هذا الدرج الا العدم المحض فلا یوجد هناک مقام اعلی منه اعلم ان
تعین الحق وتجلیه لک فی مرآة عینک انما یکون بحسبها وبموجب خصوصیتها
وصورة استعدادها فما تری الحق فی تجلیه الذاتی لک الا بصورة عینک
الثابتة فلا تری الحق فیک الا بحسب خصوصیة عینک الثابتة ولکن
فی مرآة الوجود وهذا اعلی درجات التجلیات بالنسبة الی مثلک الا ان تکون
عینک عین الاعیان الثابتة کلها لا خصوصیة لها توجب حصر الصورة فی کیفیة
خاصة بل خصوصیة احدیة جمعیة کمالیة فتعین الحق لک مثل تعینه فی نفسه
ودون هذین الشهودین شهودک للحق فی ملابس الصور الوجودیة الحسیة
والمثالیة والروحیة وکل ذلک بحسب تجلیه من عینک لا من غیرک فاعلی درجات
شهودک للحق هو ما یکون بعد تحققک بعینک الثابتة فاذا اتحدت
انت بعینک الثابتة فکنت انت عینک من غیر امتیاز رایت الحق

كما يرى نفسه فيك ورايت نفسك صورة للحق في الحق وما ثم اعلى من
هذا في حقك فهو اي الحق سبحانه باعتبار ظاهر وجوده مرآتك في رؤيتك
نفسك اي انيتك الوجودية العينية وباعتبار باطن علمه مرآتك في شهودك
عينك الثابتة العلمية الغيبية اذ اكون شفت بها وانت باعتبار وجودك
العيني مرآته في رؤيته اسماؤه التي هي ذاته ماخوذة مع بعض النسب و
الاعتبارات وفي ظهور احكامها اي احكام الاسماء وآثارها وليست الاسماء
في مرتبة الاحدية سوى عينه وانت ونفسه فانت مرآة لنفسه في رؤيته
اياها كما انه مرآة لنفسك في رؤيتك اياها فتارة هو المرآة وانت الرائي والمرئي
وتارة انت المرآة وهو الرائي والمرئي فاختلط الامر اي امر المرآة والرائي والمرئي
وانبهم ان كل واحد منها حق او عبد فمنا من جهل ولم يميز بين هذه المراتب
في عينا علمه بها بطريق الذوق والوجدان فقال العجز عن درك الادراك
ادراك اي التحقق بالعجز عن لحوق ادراك ما لا بد رك غاية الادراك
له والعجز عن حصول العلم بما لا يعلم نهاية العلم به وفي الاساس طلبه حتى
ادركه اي لحق به وادرك منه حاجته وبلغ الغواص درك البحر وهو
قعره ومنه درك النار وفي الصحاح القعر الاخر درك ودرك وفي
النهاية في غريب الحديث في الحديث اعوذ بك من درك الشقا الدرك
اللحاق والوصول الى الشيء ادركته ادراكا ودركا ومنا من علم تلك المراتب
وميز بينها فانه علم ان مرآتية الحق سبحانه لانيتك الوجودية باعتبار
ظاهر وجوده وانت الرائي فانك ترى نفسك فيه بل هو الرائي ولكن فيك
وكذلك علم ان مرآتيتك للحق سبحانه انما هي باعتبار وجودك العيني او
العلمي والرائي هو الحق سبحانه اما من مقامه الجمعي او منك والرائي ايضا
هو الحق سبحانه لكن باعتبار خصوصية صفة او اسم انت مظهره فان الوجود
الحق باعتبار اطلاقه لا يسع مظهر فلم يقل بمثل هذا القول للنبي عن
الاعتراف بالعجز وهو اي والحال ان القول بالعجز اعلى القول اي اعلى
ما يقال في هذا المقام وجعل بعض الشارحين الضمير لعدم القول وقال معنى
اعلى القول اعلى من القول ولا يبعد ان يقال معناه ح ان عدم القول بالعجز
اعلى ما يقال في هذا المقام فان عدم القول قول على لسان الحال بكمال العلم

له ومرآتيته لعينك الثابتة باعتبار باطن علمه وانت الرائي والمرئي بل هو ولكن فيك صح

بل اعطاه اي من علم العلم السكوت كما اعطاه اي من جهل في علمه العلم العجز والاعتراف
به وهذا اي الذي اعطاه العلم السكوت اعلى عالم بالله ومراتب تجلياته
والتميز وليس هذا العلم الذي يعطي صاحبه السكوت بالاصالة الا لخاتم الرسل
وخاتم الاولياء وما يراه اي ما يرى هذا العلم والشهود وما يأخذه احد من الانبياء
والرسل من حيث انهم اولياء لا من حيث انهم انبياء ورسل فان هذا العلم ليس من
حقايق النبوة الا من مشكوة الرسول الخاتم من حيث ولايته ولا يراه احد من الاولياء
الا من مشكوة الولي الخاتم التي هي جهة باطنية الرسول الخاتم حتى ان الرسل ايضا
من حيث انهم اولياء لا يرونه متى راوه الا من مشكوة خاتم الاولياء التي هي
مشكوة ولاية الرسول الخاتم والا لم يصح كلا الحصرين معا حصر رؤية المرسلين
اولا في مشكوة خاتم الانبياء وحصرها ثانيا في مشكوة خاتم الاولياء فمشكوة خاتم
الانبيا هي الولاية الخاصة المحمدية وهي بعينها مشكوة خاتم الاولياء لانه قائم
بمظهريتها ولهذا اسند هذه الرؤية الى مشكوة خاتم الاولياء فان الرسالة والنبوة
اللتين هما ظاهرية الرسول الخاتم اعني نبوة التشريع ورسالته التي هي تبليغ
الاحكام المتعلقة بحوادث الاكوان لا نبوة التحقيق التي هي جهة باطنيته
وهي الانباء عن الحق تعالى واسمائه وصفاته واسرار الملكوت والجبروت
وعجايب الغيب تنقطعان بانقطاع موطن التكليف بل بانقطاع الرسول
الخاتم عن هذا الموطن فكيف يستند اليه ما لا ينقطع والولاية لا تنقطع ابدا
فانها من الجهة التي تلي الحق سبحانه وهي باقية دائمة ابدا سرمدا واكمل مظاهرها
خاتم الاولياء فلهذا استندت اليه الرؤية المشار اليها فلا يخفى عليك انه
لو فرض عدم انقطاع النبوة ايضا لا يصح استناد هذا العلم اليها اصلا فانه
من حقايق الولاية لا النبوة فالمرسلون من كونهم اولياء لا يرون لما ذكرناه من
العلم الذي يعطي صاحبه السكوت الا من مشكوة خاتم الاولياء فكيف من دونهم
من الاولياء وان كان خاتم الاولياء بحسب نشاته العنصرية تابعا في الحكم لما
جاء به خاتم الرسل من التشريع فذلك اي كونه تابعا بحسب نشاته العنصرية
لا يقدح في مقامه الذي يقتضي المتبوعية بحسب حقيقته ولا يناقض ما ذهبنا
اليه من ان المرسلين لا يرون هذا العلم الا من مشكوة خاتم الاولياء فانه من وجه
وهو كونه وليا تابعا بحسب نشاته العنصرية يكون انزل مرتبة من الرسول الخاتم

من حيث رسالته كما انه من وجه وهو كونه جهة باطنية الرسول الخاتم باعتبار
حقيقته يكون اعلى مقاما منه بحسب نبوته وظاهريته وقد ظهر في ظاهر
شرعنا ما يؤيد ما ذهبنا اليه من ان الفاضل يجوز ان يكون مفضولا من وجه
في فضل عمر على ابي بكر رضي الله عنهما في اسارى بدر بالحكم فيهم حيث راى
فيهم ابو بكر ان يأخذ منهم الفدية ويطلقهم ورأى فيهم عمر ضرب الرقاب فانزل
الله الاية الكريمة موافقة لراي عمر وقد ظهر في تابير النخل ايضا حيث منع رسول الله
صلى الله عليه وسلم عاما من تابير النخل فما اثمر فقال صلى الله عليه وسلم انتم اعلم
بامور دنياكم فما يلزم الكامل ان يكون له التقدم على غير الكامل في كل شيء وفي كل
مرتبة وانما نظر الرجال الى التقدم في رتبة العلم بالله سبحانه لا فيما عداه فانه
هنالك اي في رتب العلم بالله يتحقق مطلبهم الذي به يعرف تقدمهم وتأخرهم
واما حوادث الاكوان كتابير النخل وامثاله فلا تتعلق خواطرهم بها لدناءتها
بالنسبة الى هممهم العالية فلو كانوا فيها انزل درجة ممن عداهم لا يقدح ذلك في كمالهم
فتحقق ما قلناه من علو مرتبة خاتم الاولياء في العلم بالله بحسب حقيقته وانه لا يقدح
فيه نزول مرتبته عن الرسول الخاتم بحسب نشأته العنصرية حيث يكون تابعا له
من حيث نبوته فان قيل متبوعية خاتم الاولياء لخاتم الانبياء في حقائق الولاية
تقدم في رتبة العلم بالله لا في العلم بحوادث الاكوان فكيف يصح ما ادعاه الشيخ
رضي الله عنه من متبوعية خاتم الاولياء لخاتم الانبياء فان خاتم الانبياء مقدم
الكل في رتب العلم بالله قلنا هي في الحقيقة عبارة عن متبوعية حقيقة ولايته
المطلقة لولايته المتشخصة بعد نشأته العنصرية وان شئت تحقيق
ذلك فاستمع لما يتلى عليك اعلم ان الحقيقة المحمدية مشتملة على حقائق النبوة
والولاية كلها فاحديته جمع حقائق النبوة ظاهرها واحديته جمع حقائق الولاية
باطنها فالانبياء من حيث انهم انبياء مستمدون من مشكوة نبوته الظاهرة
ومن حيث انهم اولياء مستمدون من مشكوة ولايته الباطنة وكذا
الاولياء التابعون يستمدون من مشكوة ولايته فالاولياء والانبياء
كلهم مظاهر لحقيقته الانبياء لظاهر نبوته والاولياء لباطن ولايته وخاتم
الاولياء مظهر احديته جمعه لحقائق ولايته الباطنة فالاستمداد من
مشكوته مشكوة خاتم الاولياء بالحقيقة هو استمداد من مشكوة خاتم

الانبياء فان مشكوته بعض من مشكوته فلا استمداد بالحقيقة الا من مشكوة
خاتم الانبياء وانما اضيف الاستمداد الى خاتم الاولياء باعتبار حقيقته
التي هي بعض من حقيقة خاتم الانبياء ومعنى استمداد خاتم الانبياء منه
بحسب ولايته استمداده بحسب النشأة العنصرية من حقيقة هي
بعض من حقيقته وذلك الولي الخاتم مظهره فهذا بالحقيقة استمداد
من نفسه لا من غيره والله اعلم بالحقائق ولما مثل النبي صلى الله عليه وسلم
النبوة بالحائط من اللبن لان النبوة صورة الاحاطة الالهية بالاوضاع الشرعية
والاحكام الفرعية والحكم والاسرار الدينية الوضعية قد وضعها الله
سبحانه على السنة رسله وفي كتبه وكل لبنة كانت في ذلك الحائط كانت
صورة نبي من الانبياء وقد كمل الحائط سوى موضع لبنة واحدة وهي
الوضع الاحدي الجمعي ~~تلك اللبنة الجمع~~ المحمدي الختمي الذي يستوعب
الكل فكان صلى الله عليه وسلم بهذا الوضع الاحدي تلك اللبنة وسد تلك
الثلمة فكمل به الحائط غير انه صلى الله عليه وسلم لا يراها اي تلك اللبنة بعين
بصيرته في هذا التمثيل الا كما قال صلى الله عليه وسلم لبنة واحدة لانه صلى
الله عليه وسلم غير مأمور بكشف الحقائق والاسرار كخاتم الولاية بل كان
مأمورا بسترها في الاوضاع الشرعية والاحكام الوضعية والنبوة هي
الدعوة الى كل ذلك والظهور بها والاتصاف بجميعها فهي حقيقة
واحدة فلا حاجة في تمثيلها الى لبنتين ولا الى تميزها بالذهبية
والفضية واما خاتم الاولياء فلا بد له من هذه الرؤيا اي من رؤية ما مثل
به النبي صلى الله عليه وسلم ولكن في رؤياه ليتنبه على مرتبته ومقامه
فيرى ما مثل به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الحائط ويرى في الحائط
موضع لبنتين ينقص الحائط عنهما واللبن من ذهب هو صورة الولاية
فان الولاية كما انها ليست قابلة للتغير بوجه من الوجوه عما هو عليه
فكذلك الذهب وفضة هي صورة النبوة لان النبوة كما انها قابلة للتغير
بالنسبة الى الازمان فكذلك الفضة فيرى اللبنتين اللتين ينقص
الحائط عنهما ويكمل بهما لبنة فضة ولبنة ذهب فلا بد ان يرى
نفسه تنطبع في موضع تينك اللبنتين فيكون خاتم الاولياء تينك

اللبنتين فتكمل الحائط به قال رضي الله عنه في فتوحاته المكية انه راي
حائطا من ذهب وفضة وكمل الا موضع لبنتين احدهما من ذهب والاخرى
من فضة فانطبع رضي الله عنه في موضع تينك اللبنتين وقال رضي الله عنه
وكنت لا اشك اني انا الرائي ولا اني انا المنطبع في موضعهما وبي كمل
الحائط ثم عبرت الرؤيا بختام الولاية بي وذكرتها للمشائخ الكاملين
المعاصرين وما قلت من الرائي فعبروها بما عبرتها به والسبب الموجب
لكونه اي لكون خاتم الاولياء رآها اي اللبنة لبنتين لبنة ذهب ولبنة فضة
انه اي خاتم الاولياء تابع لشرع خاتم الرسل آخذ منه الشرع في الظاهر وان
كان آخذا في الباطن من المعدن الذي ياخذ منه الملك الموحي الى
خاتم الرسل وهو اي شرع خاتم الرسل موضع اللبنة الفضية واتباع خاتم
الاولياء لخاتم الرسل انطباعه في ذلك الموضع وهو اي شرع خاتم الرسل ايضا ظاهره
اي ظاهر خاتم الاولياء حين اتبعه فيه وما يتبعه فيه من الاحكام عطف
على ظاهره اي شرع خاتم الرسل فخاتم الاولياء تابع لشرع خاتم الرسل كما هو
آخذ في السربل وظاهر ما هو اي الشرع الذي هو اي خاتم الاولياء بالصورة
الظاهرة متبع لخاتم الرسل فيه اي في هذا الشرع وذلك الاخذ انما يتحقق لانه
اي خاتم الولاية يرى الامر اي كل امر على ما هو عليه في علم الله تعالى ولا بد ان يراه
هكذا اي على ما هو عليه في علمه تعالى والا لم يكن خاتما وهو اي كونه رائيا لكل امر على ما هو
عليه موضع اللبنة الذهبية في الباطن وتحققه بهذه الرؤية انطباعه فيه
قوله في الباطن على ما هو في بعض النسخ متعلق بالرؤية فانه اخذ تعليل للرؤية
اي ان خاتم الاولياء آخذ الاحكام الشرعية التي يتبع خاتم الرسل فيها من المعدن
الذي ياخذ منه الملك الذي يوحي به اي بسبب هذا الملك بها الى الرسول وذلك
المعدن باطن علم الله تعالى فلا جرم يراه على ما هو عليه كان قد ثبت ما اشرت
من ان الانبياء من كونهم اولياء والاولياء كلهم لا يرون الحق الا من مشكوة خاتم
الاولياء الذي هو مظهر ولاية خاتم الرسل فقد حصل لك العلم النافع المفضي الى كمال
متابعة خاتم الرسل المنتج كمال التحقق بحقيقة الولاية فكل نبي من لدن آدم بل آدم
ايضا ما منهم احد ياخذ النبوة الا من مشكوة روحانية خاتم النبيين وان تاخر وجوده
طبيعة عن وجود ذلك النبي الذي ياخذ النبوة من مشكوته فانه اي خاتم النبيين بحقيقته

روحانية موجود قبل وجود الانبياء كلهم حتى آدم مبعوث بالنبوة في هذا الوجود
مبعوث اليهم والى غيرهم في عالم الارواح وهو اي وجوده صلى الله عليه وسلم
قبل وجود الجميع واتصافه بالنبوة بالفعل في هذا الوجود ما يدل عليه قوله كنت نبيا اي من عند الله
مختصا بالانبياء عن الحقيقة الاحدية الجمعية الكمالية مبعوثا الى الارواح البشرية والملكية
وآدم بين الماء والطين لم يكمل بدنه العنصري بعد فكيف عن دونه من انبياء اولاده وبيان
ذلك ان الله سبحانه وتعالى لما خلق النور المحمدي كما اشار صلى الله عليه وسلم اليه بقوله اول ما خلق الله
نوري جمع في هذا النور المحمدي جميع ارواح الانبياء والاولياء جمعا احديا قبل
التفصيل في الوجود العيني وذلك في مرتبة العقل الاول ثم تعينت الارواح
في مرتبة اللوح المحفوظ الذي هو النفس الكلية وتميزت مظاهرها النورية
فبعث الله الحقيقة المحمدية الروحية النورية اليهم نبيا منبئا لهم
عن الحقيقة الاحدية الجمعية الكمالية فلما وجدت الصور الطبيعية العلوية
من العرش والكرسي ووجدت صور مظاهر تلك الارواح ظهر سر تلك البعثة
المحمدية اليهم ثانيا فآمن من الارواح من كان مؤهلا للايمان بتلك الاحدية
الجمعية الكمالية ولما وجدت الصور العنصرية ظهر حكم ذلك الايمان في كل النفوس
البشرية فآمنوا بمحمد صلى الله عليه وسلم فمعنى قوله كنت نبيا انه كان نبيا بالفعل
عالما بنبوته وغيره من الانبياء ما كان نبيا بالفعل ولا عالما بنبوته
الا حين بعث بعد وجوده ببدنه العنصري واستكمال شرايط النبوة
فاندفع بذلك ما يقال من ان كل احد بهذه المثابة من حيث انه كان نبيا في
علم الله السابق على وجوده العيني وادم بين الماء والطين وكذلك خاتم
الاولياء من كونه صورة من صور الحقيقة المحمدية فيتحقق بها الولاية الخاصة
المحمدية او الولاية المطلقة كان حكمه حكم خاتم النبيين كان وليا بالفعل
عالما بولايته وادم بين الماء والطين وغيره من الاولياء ما كان وليا بالفعل
ولا عالما بولايته الا بعد تحصيله شرايط الولاية من الاخلاق الالهية
في الاتصاف بها قوله من الاخلاق الالهية بيان للشرايط وقوله في الاتصاف
بها متعلق بالمعنى الفعلي المفهوم من قوله شرايط الا بعد تحصيله ما يشترط
في الاتصاف بالولاية من الاخلاق الالهية التي يتوقف الاتصاف بالولاية
عليها مع ان الولاية ايضا من اخلاقه وصفاته والاتصاف بها انما هو من

اجل كون الله سبحانه يسمى بالولي الحميد فيتصفون بها ليكمل لهم الاتصاف بصفات الله والتخلق باخلاقه ولما ذكر ان المرسلين من حيث كونهم اولياء لا يرون الا من مشكوة خاتم الاولياء وكان المتوهم ان يتوهم ان هذا المعنى انما يصح بالنسبة الى من عدا خاتم الرسل دفعه

بقوله فخاتم الرسل من حيث ولايته المقيدة الشخصية نسبته مع الختم للولاية من حيث انه مظهر لحقيقة ولايته الخاصة او المطلقة نسبة الانبياء والرسل معه اي مع خاتم الولاية فكما ان الرسل يرون ما يرون من مشكوته كذلك خاتم الرسل يرى ما يرى من مشكوته التي هي مشكوته في الحقيقة وانما يصح ان يرى خاتم الرسل ما يرى من خاتم الولاية فانه اي خاتم الرسل الولي باعتبار باطنه الرسول باعتبار تبليغ الاحكام والشرايع النبي باعتبار الانباء عن الغيوب والتعريفات الالهية ولكن بواسطة الملك وخاتم الاولياء الولي باعتبار باطنه الوارث خاتم الرسل في شرائعه واحكامه فالوارث فيه بمنزلة الرسالة الآخذ عن الاصل بلا واسطة فيصح ان يأخذ منه من يأخذ بواسطة المشاهد للمراتب العارف باستحقاقات اصحابها المعطي لكل ذي حق حقه وهو اي خاتم الولاية مع رفعة شانه كما ذكرنا حسنة من حسنات سيد المرسلين محمد صلى الله عليه وسلم مقدم الجماعة ومظهر من مظاهر ولايته الخاصة او المطلقة لانه صلى الله عليه وسلم حين كان ظاهرا بالشريعة في مقام الرسالة لم يظهر ولايته بالاحدية الذاتية الجامعة للاسماء كلها لبقى في الدائم الهادي حقه فبقيت هذه الحسنة اعني ولايته باطنة حتى يظهر في مظهر الخاتم للولاية الوارث منه ظاهر النبوة وباطن الولاية فان الروح المحمدي مظاهر في العالم بصورة الانبياء والاولياء ذكر الشيخ رضي الله عنه في اخر الباب الرابع عشر من الفتوحات ان للروح المحمدي مظاهر في العالم واكمل مظاهره في قطب الزمان وفي الافراد وفي ختم الولاية العامة الذي هو عيسى عليه السلام وسيد ولد ادم في فتح باب الشفاعة فعين في سيادة حالا خاصا وهو فتح باب الشفاعة فانه لا يشاركه فيه احد كما ورد في الخبر ان رسول الله صلى الله

عليه

اعلم بغيبه انتهى كلام شيخنا رحمه الله تعالى

عليه وسلم هو اول من يفتح باب الشفاعة فيشفع في الخلق ثم الانبياء ثم الاولياء ثم المؤمنون واخر من يشفع هو ارحم الراحمين ما عمم في سيادته بان يكون له السيادة في الاحوال كلها وفي هذا الحال الخاص يعني الشفاعة تقدم على الاسماء الالهية ايضا كما تقدم على مظاهرها فان الرحمن ما شفع عند المنتقم في اهل البلاء الا بعد شفاعة الشافعين الذين لم تظهر شفاعتهم الا بعد شفاعة خاتم الرسل اياهم ليشفعوا ففاز محمد صلى الله عليه وسلم بالسيادة على الاسماء ومظاهرها في هذا المقام الخاص يعني مقام الشفاعة فمن فهم المراتب اي مراتب الولاية والنبوة والرسالة والمقامات اي مقامات اصحابها وكذلك مراتب الاسماء الالهية ومقامات مظاهرها لم يعسر عليه قبول مثل هذا الكلام المنبئ عن تقدم الولي الخاتم بحسب حقيقته على الرسول الخاتم وعن تقدم الرسول الخاتم على الاسماء الالهية اعلم ان الظاهر من كلام الشيخ مؤيد الدين الجندي ان مراد الشيخ رضي الله عنه بخاتم الولاية نفسه وهو الظاهر كما يدل عليه كلامه في الفتوحات المكية فان كلامه فيها يشير الى انه خاتم الولاية الخاصة المحمدية والشيخ شرف الدين داود القيصري يصرح بان المراد بخاتم الولاية هو عيسى عليه السلام مستدلا بان الشيخ رضي الله عنه صرح في الفتوحات بانه عليه السلام خاتم الولاية المطلقة والشيخ كمال الدين عبد الرزاق اشار الى ان خاتم الولاية هو المهدي الموعود ولكنه ينافي ما نقله القيصري من الفتوحات قال الشيخ صدر الدين القونوي قدس الله سره في تفسير الفاتحة ان الله تعالى ختم الخلافة الظاهرة في هذه الامة عن النبي صلى الله عليه وسلم بالمهدي عليه السلام وختم مطلق الخلافة عن الله سبحانه بعيسى بن مريم صلوات الله على نبينا وعليه وختم الولاية المحمدية بمن تحقق بالبرزخية الثابتة بين الذات والالوهية هذا ما قاله والله اعلم بحقيقة الحال ولما فرغ من تقرير التجليات الذاتية وما انجر الكلام اليه شرع في تقرير التجليات الاسمائية فقال واما المنح الاسمائية فاعلم ان منح الله تعالى خلقه التي هي الفايضة من الحضرة الالهية عليهم رحمة منه سبحانه بهم وهي اي تلك المنح كلها فايضة من حضرات الاسماء الالهية لا من حضرة الذات من حيث اطلاقها فانها من هذه الحيثية لا تقتضي عطاء خاصا ومنحا معينة وهي تنقسم ثلاثة اقسام فاما رحمة خالصة عن شوب كل نقمة كالطيب من الرزق اللذيذ في الدنيا بان

يكون ملائمًا للطبع الخالص عن تبعة العذاب يوم القيامة بان يكون
حلالًا بحسب الشرع فهذان وصفان كاشفان عن معنى للطيب ويعطي ذلك
النوع من الرحمة الخالصة الاسم الرحمن فهو عطاء رحماني خالص غير
ممتزج بما يقتضيه اسم آخر واما رحمة ممتزجة مع نعمة الحلاوة
عطاء رحماني خالص غير ممتزج بما يقتضيه اسم آخر واما رحمة ممتزجة مع نقمة
ما وهي اما في الظاهر رحمة و في الباطن نقمة كالاشياء الملائمة للطبع
الموافقة للنفس المبعدة للقلب عن الله سبحانه واما بالعكس كشرب الدواء الكريه
الذي لا يلائم الطبع في الحال لكن يعقب شربه الصحة وزوال الالام بحسب
المآل وهو عطاء الهي فانه ممتزج من مقتضيات اسماء لا خصوصية له
باسم واحد ينتسب اليه فان العطاء الالهي هذا تعليل لقوله وهي كلها من الاسماء
اي العطاء الالهي لا يمكن الطلاق عطايه اي اطلاقه فيكون من وضع
المظهر موضع المضمر او اطلاق تناوله واخذه منه سبحانه من قولهم عطوت
الشيء تناولته باليد والمراد باطلاق تناوله ان يوخذ من الذات البحت
من غير توسط سادن اي ان يكون على خادم من سدنة الاسماء اي الاسماء
التي هي سدنة للاسم الله الجامع فتارة يعطي الله سبحانه العبد على يدي اسم
الرحمن فيخلص العطاء اي احد الى المعطى له على يديه من الشوب الذي
لا يلائم الطبع في الوقت اي في الحال او لا ينيل الغرض اي لا يوصل المعطى له
الى الغرض المقصود من ذلك العطاء فلا يلائمه في المآل وما اشبه ذلك اي و
يخلص ايضا مما اشبه الشوب الغير الملائم او الغير المنيل من موجبات
الكدورة فالعطاء الرحماني ينبغي ان يكون خالصا من موجبات الكدورة
الحالية والمآلية كلها فهذا اعني العطاء الرحماني الذي ذكره اولا وانما اعاده
استيفاء للاقسام في سلك واحد وتارة يعطي اسم الله على يدي الواسع فيعم
اي الملائم والغير الملائم او الخلائق كلهم ظاهر المعطى له و باطنه وجوه وطبيعته
وغير ذلك او يعطي على يدي الحكيم فينظر في الاصلح في الوقت فان الحكمة يقتضي
ذلك او يعطي على يدي الواهب فيعطي لينعم من الانعام اي ليظهر انعامه
وجوده ويجوز ان يكون مفتوح العين من النعومة وهي طيب العيش اي
لينعم المعطى له ويعيش طيبا ولا يكون مع الواهب تطلب المعطى له بعوض

ان يكون على ح

على

على ذلك العطاء من شكر باللسان او عمل بالجنان والاركان ووجوب شكر
المنعم انما هو لاجل عبودية المعطى له لا لتكليف الواهب او يعطي على يد الجبار الذي
يجبر الكسر ويزيل الآفة والنقص فينظر في الموطن اي موطن للمعطى له وما
يستحقه ذلك الموطن من العطايا التي يجبر بها كسره ويصلح آفته وكيفيه
وقيل الجبار هو الذي يرد الاشياء بعد التغير الى حالها المحمودة بضرب من
القهر والغلبة والتاثير او يعطي على يد الغفار فينظر المحل المعطى له وما هو
عليه من الاحوال فان كان على حال يستحق بها العقوبة فيستره الله سبحانه
بالاسم الغفار عن العقوبة او كان على حال لا يستحق بها العقوبة فيستره
الله بالاسم الغفار عن حال يستحق بها العقوبة فيسمى المعطى له معصوما
على التقدير الثاني بشرط ان يكون من الانبياء ومعتنى به على التقديرين
ومحفوظا على التقدير الثاني ايضا لكن بشرط ان يكون من الاولياء قال
الشارح الجندي رحمه الله المعصوم والمحفوظ هو العبد الذي يحول الغفار
بينه وبين ما لا يرضاه من الذنوب والمعتنى به اعم منهما فقد
يكون المعتنى به من لا يضره الذنوب وتقلب المحبة الالهية واعتناء
الرباني سيئاته حسنات ثم المعصوم يختص في العرف الشرعي
بالانبياء والمحفوظ بالاولياء اعلم ان بعض هذه الاسماء المذكورة له
دخل في كل من الفعل والقبول كالرحمن فان كلا من الاعطاء وقابلية
المحل له من مقتضيات الرحمة الرحمانية وكذلك الحكيم فان كل واحد
منهما بحسب الحكمة وكذلك الواهب فان الكل من مواهبه وظاهر ان
الواسع يعم الكل بخلاف الجبار والغفار لان اثرهما الجبر والستر
ولا دخل لهما في قابلية المحل لذلك الجبر والستر فالجبار والغفار من حيث
انفسهما لا يقتضيان الا الفعل واذا عرفت هذا انبعث لسر تثنية
اليد المضاف الى الاسماء الاربعة الاول اشارة الى يدي الفاعلية
والقابلية وافراد اليد المضافة الى الاخرين اشارة الى اليد الفاعلة
فقط وعلى هذا القياس غير ذلك المذكور مما يشابه هذا النوع
الذي ذكر من العطاء الاسمائي والمعطي في جميع هذه الصور
هو الاسم الله احديته جمع الاسماء من حيث ما هو اي من حيث انه خازن

بيان لتكليف

جميع ح

وجامع لما هو مخزون عنده من خزائنه العلمية التي هي حقايق الاشياء واعيانها
الثابتة المنتقشة بكل ما كان ويكون فما نخرجه اي ما نخرج ما يكون مخزونا عنده
من الغيب الي الشهادة ومن القوة الي الفعل الا بقدر معلوم ومقدار معين يستند
عينه قابلية المعطي له علي يدي اسم خاص بذلك الامر المخزون عنده المراد اعطاه
واعطي كل شيء خلقه اي ما اقتضي عينه ان يكون خلوقا عليه من غير زيادة
ولا نقصان علي يدي الاسم المعدل واخوانه كالمقسط والحكم فانها تحكم علي الجواد
والوهاب والمعطي ان يعطي ما يعطي بقدر قابلية المعطي له واسماء
الله الفرعية التفصيلية لا تتناهي لانها تعلم وتتميز بما يكون اي يحصل ويصدر
عنها من الاثار الممكنة وما يكون عنها من الاثار غير متناه لانها انما تحصل
وتصدر بحسب القوابل والمظاهر المتعددة الغير المتناهية واذا كانت
الاثار غير متناهية فالاسماء المتعينة بحسبها ايضا غير متناهية وان
وان كانت ترجع الي اصول متناهية هي امهات الاسماء او حضرات
الاسماء كما ترجع مظاهرها ايضا الي اصول متناهية وهي الاجناس والا
الانواع مع عدم تناهي الاشخاص التي تحتها وعلي الحقيقة فما ثم الا حقيقة
واحدة مطلقة هي حقيقة الحق سبحانه وتعالي تقبل جميع هذه
النسب والاضافات المذكورة التي يكني عنها بل عن الذات المتلبسة بها
بالاسماء الالهية والحقيقة تعطي ان يكون لكل اسم يظهر من الاسماء
الالهية الذاهبة الي ما لا يتناهي بحسب خصوصياتها حقيقة معقولة
متميزة عن الذات في التعقل يتميز ذلك الاسم بها اي بتلك الحقيقة
عن اسم اخر يشاركه في الذات وتلك الحقيقة المعقولة التي بها
يتميز اسم عن آخر بل الذات متلبسة بها هي الاسم عينه لا ما يقع
فيه الاشتراك بين جميع الاسماء يعني الذات المطلقة كما ان الاعطيات
بضم الهمزة وتشديد الباء جمع اعطية يتميز كل اعطية عن غيرها
بشخصيتها وخصوصيتها وان كانت تلك الاعطيات متفرعة عن
اصل واحد هو منبع الخيرات والكمالات وهو الذات الالهية
فمعلوم ان هذه الاعطية ما هي هذه الاعطية الاخرى وسبب ذلك
التميز بين العطايا التي هي معلولات للاسماء هو تميز الاسماء التي هي

على تلك العطا

تحتها

علل تلك العطايا اذ باختلاف العلل تختلف المعلولات وان كان بمجرد
التعين والتشخص فقط واذا كان الامر كذلك فما في الحضرة الالهية
لاتساعها وعدم انحصارها في حد معين شيء يتكرر لا من العطايا
ولا من الاسماء المقتضية لها اصلا وهذا الذي ذكرناه من اتساعها
وعدم التكرار فيها هو الحق الذي يقول اي يعتمد عليه ولذلك قيل
ان الحق لا يتجلي بصورة مرتين ولا في صورة لاثنين ويلزم منه القول
بالخلق الجديد الذي اكثر الخلايق في لبس منه كما قال تعالي بل هم
في لبس من خلق جديد وهذا العلم يعني علم الاعطيات والمنح والهبات
كان علم شيث عليه السلام وروحه اي روح شيث هو الممد لكل
من يتكلم في مثل هذا العلم من الارواح الكاملين ما عدا روح الخاتم
فانه لا ياتيه المادة اي مادة هذه العلم الا من الله سبحانه لا
من روح من الارواح بل من روحه اي من روح الخاتم
تكون المادة لجميع الارواح كما سبق تقريره وان كان الخاتم لا يعقل
ذلك الامداد من نفسه في زمان تركيب جسده العنصري فهو
اي الخاتم من حيث حقيقته الروحانية ورتبته الكمالية الا
الاحاطية عالم بذلك الامداد كله بعينه اي بنفسه من حيث
ما هو جاهل به اي بذلك الامداد من حيث جهة تركيبه تركيبه العنصري
يعني ان الخاتم من حيث حقيقته ورتبته الكمالية الاحاطية جامع
بين العلم والجهل من حيثية واحدة بان يكون معروضهما حقيقته
المطلقة من حيث اطلاقها وعدم تقيدها باحد من المتقابلات وان
كان علة عروض كل منهما امر آخر فان العلم ناش من جهة تجرده
الروحاني والجهل من جهة تركيبه العنصري وذلك لا يستلزم
تعدد حيثيات المعروض في معروضيته فيختلف ولو بالاعتبار
فهو العالم الجاهل فيقبل باعتبار حقيقته المطلقة ورتبته الكمالية
الاحاطية الاتصاف بالاضداد كالعلم والجهل فلا تنافي فيه
بين العلم والجهل كما لا تنافي بين الزوجية والفردية في العدد و
بين السواد والبياض في اللون وبين الحقية والخلقية في الوجود المطلق

العنصري

كما يقبل الأصل وهو الهوية الاحدية الجمعية الاتصاف بذلك المذكور
من الاضداد كالجليل والجميل في الصفات الحقيقية الواحدية وكالظاهر
والباطن والاول والآخر في الصفات الاضافية وانما جعلها اصلا
للخاتم لانه مخلوق على الصورة الالهية فكما ان الاصل يقبل الاضداد
من جهة واحدة فكذا كل الفرع اذا تحقق قال الشيخ رضي الله عنه في الفصل
الاول من اجوبة الامام محمد بن علي الترمذي قدس الله تعالى سره واما
ما يعطيه المعرفة الذوقية فهو انه اي الحق سبحانه ظاهر من حيث
ما هو اخر وكذلك القول في الآخر لا يتصوا به بنسبتين مختلفتين
كما يفره ويعقله العقل من حيث ما هو ذو فكر ولهذا قال
ابو سعيد الخراز قدس سره وقد قيل له بما عرفت الله فقال بجمعه بين
الضدين ثم تلا هو الاول والآخر والظاهر والباطن فلو كان عنده هذا العلم
من نسبتين مختلفتين ما صدق قوله بجمعه بين الضدين ولو كانت معقولية
الاولية والآخرية والظاهرية والباطنية في نسبتها الى الحق
معقولية نسبتها الى الخلق لما كان ذلك مدحا في الجناب الالهي
ولما استعظم العارفون بحقائق الاسماء وجود هذه النسبة بل يصل
العبد اذا تحقق بالحق ان ينسب اليه الاضداد وغيرها من عين واحد
لا يختلف فيه وهو اي الخاتم عينه اي عين الاصل وليس غيره
حقيقة فان الوجود المقيد هو المطلق مع قيد التعين والتعين
ليس الا قصوره عن قبول سائر التعينات وضيقه عن الاتصاف
بجميع الصفات فاذا ارتفع التعين بالسلوك عن نفس السالك
واختفى حكمه اتصف بما اتصف به المطلق من الاضداد فيعلم
لا يعلم ويدري لا يدري ويشهد لا يشهد كما ان الاصل
يعلم في مرتبة الالهية ومظاهره الكمالية ولا يعلم في مرتبة
الالهية ظهوره بصورة الجاهلين وكذلك البواقي وبهذا العلم
اي بسبب علم الاعطيات والمنح والهبات علما ذوقيا وجدانيا
سمي شيث باسمه لان معناه بالعبرانية هبة الله فلما كان عالما
بهباته سبحانه كان له نوع ملابسة بصيغة الدمع انه عين هبة من الله

لآدم

٢٢

فسمي به لهذا المعنى فبيده وفي قبضة تصرفه مفتاح العطايا الوهبية
وهو مظهرية للاسم الوهاب الظاهر فيه على اختلاف اصنافها المتميز بعضها عن
بعض بسبب تميز الاسماء لان لكل اسم عطاء يختص به ونسبها اي خصوصياتها
المتعينة بالنسبة الى قابليات الاعيان الثابتة فان لكل عين قابلية لعطاء
يختص بها وانما جعل بيده مفتاح العطايا فان الله سبحانه وهبه لآدم اول ما
وهبه بعد سؤاله بلسان حاله ومقاله من الوهاب عنده فقد هابيل ان يهبه من يكون
بدلا منه في مظهرية العلوم الوهبية والعطايا المخفية في حقيقة آدم ملقيا اياها
الى ارواح المستعدين فوهبه الله لآدم وجعله مفتاحا لما اودع فيه وما وهبه الا منه
لان الولد سر ابيه اي مستور موجود فيه بالقوة فمنه خرج بصورة النطفة الملقاة
في الرحم واليه عاد بصيرورته انسانا داخلا في حكمه وحقيقته فما اتاه غريب
من خارج وذلك ظاهر لمن عقل الحقائق وادركها عن الله لا من عند نفسه بفكره
ونظره وكل عطاء يقع في الكون على هذا المجرى فانه لا يأتي المعطى له الا منه لا من
خارج فانه ما لم تقتض عينه الثابتة ذلك العطاء لا يأتيه اصلا فما في احد من المعطى
لهم من الله المعطي شيء بل الله يظهر ما كان مستورا موجودا فيه بالقوة وما في
احد من سوى نفسه شيء بل يظهر ما كان مستورا فيه وان تنوعت عليه اي على ذلك
الشيء الصور بحسب تنوع استعدادات الاحد المعطى له فما في اي صورة كان
ذلك الشيء لا يكون من سوى نفس المعطى له او على ذلك الاحد فمن اي صورة وصل
اليه ذلك الشيء فهو من نفسه فان تلك الصورة كانت موجودة فيه بالقوة ثم ظهرت فيه
بالفعل بعد تحقق شرائط ظهورها فما فاض عليه من سوى نفسه ولا يخفى
ان ذلك انما هو باعتبار الفيض المقدس لا الاقدس فلا يناقض ما سبق من ان الامر
كله منه ابتداؤه وانتهاؤه وما كل احد من اهل الله يعرف هذا الحكم يعني ان ما في
احد من الله ولا من احد سوى نفسه شيء وان الامر يعني امر العطاء في الكون كله جار
على ذلك المجرى الا احاد من اهل الله فاذا رأيت من يعرف ذلك فاعتمد عليه
فيما يقول لانه حق مطابق لما في الواقع فذلك الذي يعرف ذلك هو عين صفاء خلاصة
خاصة الخاصة من عموم اهل الله فعموم اهل الله المؤمنون الموحدون وخاصتهم
السالكون السائرون الى الله تعالى وخاصة الخاصة المتحققون بقرب النوافل وخلاصة
خاصة الخاصة المتحققون بقرب الفرائض وصفاء الخلاصة اي صفوتهم صاحب

مقام قاب قوسين الجامع بين القربين. وعين الصفاء اي المختار من هولاء الصفوة صاحب مقام او ادنى الغني المغيث بالجمع ايقابل له الذكر ان في المقامات الثلث من غير تقييد بواحد منها وهذه احاطة نبينا صلى الله عليه وسلم وكمل ورثته فان صاحب كشف شاهد صورة في عالم المثال المقيد او المطلق تلقي تلك الصورة اليه ما لم يكن عنده من المعارف وتمنحه اي تعطيه ما لم يكن قبل ذلك المذكور من مشاهدة الصورة في يده فتلك الصورة عينه لا غيره فمن شجرة نفسه جنى ثمرة علمه هكذا في النسخة المقروة على الشيخ رضي الله عنه وفي بعض النسخ ثمرة غرسه فان قيل كثيرا ما يرى اهل الله ارواح الكمل الماضين من الانبياء والاولياء في الوقايع والمنامات في صور حسنة تلقي اليهم علوما ومعارف ليست عندهم ومن هذا القبيل ما ذكره الشيخ رضي الله عنه في صدر الكتاب من المبشرة التي راى فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم واخذ منه فيها هذا الكتاب مع ما فيه من المعارف والحكم فكيف يصح اطلاق الحكم بان كل صورة تلقي الى صاحب الكشف ما ليس عنده فتلك الصورة عينه لا غيره قلنا معنى عينية الصورة للمكاشف والقائها عليه ما لم يكن عنده انها كانت مستجنة في غيب نفسه المستعدة لظهورها فظهرت عليه منصبغة باحكام ما عليه مرآته من السعة والصفاء والاستواء وغيرها ثم القت عليه من العلوم والمعارف ما يقتضيه استعداده لا غير فالمراد بقوله فتلك الصورة عينه لا غيره انها من عينه لا من غيره عبر عنه بهذه العبارة مبالغة في انصباغها باحكامه وهذه الصورة التي يشاهدها صاحب الكشف تلقي اليه ما ليس عنده هي بعينها كالصورة الظاهرة منه اي من صاحب الكشف في الجسم الصقيل حال كونه في مقابلة ذلك الجسم الصقيل ليس اي المرئي من الصورة في الجسم الصقيل غيره الا ان المحل او الحضرة التي راى فيها صورة نفسه تلقي اليه اي ملقية اليه ما لم يكن عنده فقوله تلقي اليه مفعول ثان للرؤية تنقلب صيغة مضارع من الانقلاب هكذا كانت مقيدة في النسخة المقروة على الشيخ رضي الله عنه وهو خبر ان يعني ان الحضرة التي يرى فيها صورته تنقلب الصورة المرئية فيها وتتحول بحقيقة تلك الحضرة وتنصبغ بصبغها وفي بعض النسخ لحقيقة تلك الحضرة باللام التعليلية اي لاقتضاء حقيقتها ذلك الانقلاب كما يظهر الشيء الكبير في المرآة الصغيرة صغيرا لحقيقة المرآة الصغيرة بقبض انقلاب صورة الكبير الى الصغر وكما يظهر الشيء الغير المستطيل في المرآة المستطيلة مستطيلا كظهور الوجه في السيف المصقول والغير المتحرك في المرآة المتحركة متحركا كالماء المتحرك فانه يظهر فيها الساكن متحركا وقد تعطيه المرآة انعكاس صورته الخارجية

من حضرة

من حضرة خاصة كما اذا كانت فوق راسه او تحت قدمه وقد تعطيه عين ما يظهر في المرآة منها اي من صورته الخارجية فمن بيان للموصول اي تعطيه عين صورته الخارجية التي تظهر في المرآة من غير تغير فيقابل اليمين منها اي من الصورة الظاهرة في المرآة اليمين من الرائي كما اذا كانت المرائي متعددة فانه اذا ظهرت صورة الرائي في مرآة مقابلة المرآة اخرى فلا شك انه يظهر صورته في المرآة الثانية بصورة الاصل لان عكس العكس انما يكون بصورة الاصل وقد يقابل اليمين اليسار وهو الغالب في المرائي بمنزلة العادة في غلبة الوقوع وكثرته في العموم فان عامة الرائين انما يرون صورهم لدى استقبالهم ومواجهتهم للمرائي وكما هو بمنزلة العادة اي بخلاف انه يقابل اليمين اليمين في بعض الحضرات كما عرفت عند تعدد المرآة ويظهر الانعكاس في بعض آخر كما اذا كانت المرآة على خلاف العادة فوق راس الرائي او تحت قدمه كما مر فيل ظهور الكبير في المرآة الصغير ضرب مثال الظهور الحق في كل عين بحسبه وظهور الغير المستطيل في المستطيلة ضرب مثال الظهور الحق سبحانه في عالم الامر فانه طول باعتبار سلسلة الترتيب وظهور الغير المتحرك في المتحركة ضرب مثال الظهور سبحانه في الامور المتصرف فيه المتجددة آنا فآنا وانعكاس الصورة في المرآة اذا كانت تحت الرائي في الوضع ضرب مثال لظهوره في الخلق خلقا وانعكاسها فيها اذا كانت فوق الرائي ضرب مثال الظهور الخلق في الحق حقا وتقابل اليمين لليمين ضرب مثال لظهور الحق في الانسان الكامل كاملا والتقابل لليسار ضرب مثال لظهوره في غير الانسان الكامل غير كامل ولا يخفى عليك ان هذه التطبيقات وان كانت صحيحة مليحة في نفسها لكن لا يلائم المقام فان الكلام في اختلافات صور صاحب الكشف بحسب الحضرات المتجلي فيها لا في اختلافات تجليات الحق سبحانه بحسبها وهذا الذي ذكرناه كلمة من تنوعات اختلافات الصور الفايضة على حسب الكشف المفهومة مما سبق من ضرب المثل من اعطيات الحضرة المتجلي فيها التي نزلناها منزلة المرايا

حقيقة

فكما ان الظاهر في المرايا ينقلب بحسبها فكذلك انقلابات صور صاحب التجلي
بحسب الحضرة المتجلي فيها لصاحب الكشف فمن عرف من اصحاب الكشف
استعداده لهذه الاعطيات مفصلا عرف العطايا المقبولة وقبوله اياها قبل
القبول ضرورة لزوم العلم بالمعلول للعلم بعلته التامة وما كل من عرف تلك
العطايا وقبوله اياها يعرف مفصلا استعداده السابق على القبول الا بعد
القبول اذ ليس يلزم ان يكون العلم بها مسبوقا بالعلم باستعدادها
بخصوصه وان كان يعرفه قبل القبول مجملا بان له استعدادا لامر ما
الا ان بعض اهل النظر من اصحاب العقول الضعيفة الذين لا يقوى عقو
لهم بالنظر على ادراك الحقايق على ماهي عليه يرون ان الله سبحانه لما ثبت
عندهم انه فعال لما يشاء وزعموا ان مشيئته يمكن ان تتعلق بكل ما هو ممكن
في نفسه جوزوا على الله سبحانه ما يناقض الحكمة وما هو الامر عليه
في نفسه من اعطايه بعض الاشياء اعطيات لا يستعدها كتنعيم من
يستعد العذاب وتعذيب من يستحق التنعيم وليس الامر كذلك فان الله
سبحانه ما تعلقت مشيئته ازلا بتعيين الاعيان الثابتة واستعدا
داتها الا بحسب ما اقتضته الشؤون الذاتية والنسب الاصلية
وبعد ما تعينت الاعيان ما تعلقت مشيئته بوجودها واحوالها
التابعة لوجودها الا بحسب استعداداتها الكلية وقابلياتها
الجزئية الوجودية فالحق سبحانه وان كان فعالا لما يشاء لكن مشيئته
بحسب حكمته ومن حكمته ان لا يفعل الا بحسب استعدادات
الاشياء فلا يرحم في موضع الانتقام ولا ينتقم في موضع الرحمة
ولهذا اي لضعف ما يراه هذا البعض وتجويزهم على الله سبحانه
ما يناقض الحكمة عدل بعض النظار الى نفي الامكان فان منشا ما ذهبوا
اليه انما هو امكان ما يناقض الحكمة فلما ظهر على بعض النظار فساد مذهبهم
نفوا ما هو منشاه فذهبوا الى نفي الامكان في اثبات الوجوب بالذات
وبالغير والمحقق من هذه الطائفة يثبت الامكان الذي هو تساوي نسبة
الموصوف معلوميات الاشياء الى الظهور وعدمه في العين لا ينفيه مطلقا كالفرقة
الثانية من اهل النظر ويعرف حضرته اي حضرة الامكان ومرتبته وانه

اي حضرة يعرض الاشياء وهي الحضرة العلمية فان العقل اذا لاحظ
الاشياء من حيث انفسها مع قطع النظر عن اسبابها وشرائطها يتساوي
عنده وجودها وعدمها واذا لاحظها مع اسبابها وشرائطها حكم بوجوب
وجودها فلا يثبت الامكان مطلقا كالفرقة الاولى من اهل النظر ويعرف
الممكن ماهو الممكن وهو الوجود المتعين فانه من حيث تعينه ممكن وان
كان بحسب الحقيقة واجبا ويعرف ايضا من اين هو ممكن اي من اي نسبة
الهية يا انتسب صفة امكانه وهي نسبة تقدسه سبحانه عن التقيد
بالصفات المتقابلة كالظهور والبطون والاولية والاخرية وغيرها اي من
اي اعتبار وحيثية هو ممكن وهو اعتباره من حيث نفسه من غير ملاحظة
اسبابه وشرائطه وهو اي الممكن بعينه واجب بالغير لكن من حيث النظر
الى اسباب وجوده وشرائطه ويعرف ايضا انه من اين صح عليه اي على الغير
مع وحدة الوجود اسم الغير الذي اقتضى له اي الممكن الوجوب ولا يعلم هذا
التفصيل علم شهود محقق الا العلماء بالله ومراتبه خاصة فانهم يعلمون ان
الوجود الحق من حيث ذاته واجب ومن حيث تعيناته في الحضرة العلمية
ممكن يتساوي نسبة هذه التعينات العلمية الى الظهور في العين وعدم
الظهور فهي اذا لوحظت من حيث انفسها كتساوي نسبته سبحانه من حيث ذاته
المطلقة الى الصفات المتقابلة واذا لوحظت من حيث اسباب ظهورها وشرائطها
فهي واجبة بها وهذه التعينات يغاير بعضها بعضا من حيث خصوصياتها
وان اتحد الكل من حيث حقيقة الوجود واما مغايرتها للوجود الحق المطلق
فمن حيث ان كلا منها تعين للوجود الواحد يغاير الاخر بخصوصه والوجود
الحق المطلق لا يغاير الكل ولا يغاير البعض لكون كلية الكل وجزئية الجزء
نسبا ذاتية له فهو لا ينحصر في الجزء ولا في الكل مع كونه فيهما عينهما وعلى قدم شيث
عليه السلام بل على قلبه في التحقق للتجليات الذاتية والعطايا الوهبية يكون
اخر مولود يولد في النوع الانساني لان مراتب الوجود دورية فكما ان
شيث عليه السلام كان اول مولود من سلسلة اي لا ادم المنتهية اليه كان
محلا للتجليات الذاتية والعطايا الوهبية ينبغي ان يكون اخر مولود ايضا

كذلك نتم الدائرة بانطباق آخرها على اولها وهو حاصل اسرارهم من علومه وتجلياته لما ذكرناه ولیس یولد بعده ولد آخر في هذا النوع الانساني فهو خاتم الاولاد ويولد معه في بطن واحد اخت له كما ان شيث عليه السلام ايضا كان كذلك فان حوا كانت تلد لآدم في كل بطن ذكرا وانثى فتخرج اخته قبله وتخرج هو بعدها لانه لو لم يتأخر عنها في الولادة لم يكن خاتم الاولاد ويشبه ان يكون ولادة شيث عليه السلام مع اخته بعكس ذلك ليكون اول مولود يكون راسه عند رجليها ويكون مولده بالصين اقصى البلاد ولغته لغة بلده ويسري بعد ولادته العقم في الرجال والنساء فيكثر النكاح من غير ولادة ويدعوهم الى الله فلا يجاب في هذه الدعوة فاذا قبضه الله وقبض مؤمني زمانه بقي من بقي مثل البهائم فهم حيوانات في صورة الانسان لاظهار كمال الحقائق الحيوانية الطبيعية البهيمية والسبعية في الصورة الانسانية تماما تقتضيه الطبيعة من حيث هي من غير وازع عقلي او مانع شرعي لا يحلون حلالا ولا يحرمون حراما يتصرفون بحكم الطبيعة شهوة مجردة اي تصرف شهوة مجردة عن العقل والشرع فعليهم تقوم الساعة وتخرب الدنيا وانتقل الامر الى الآخرة اعلم ان مراد الشيخ رضي الله عنه بخاتم الاولاد غير خاتم الولاية المقيدة عند الشيخ هو الشيخ نفسه وخاتم الولاية المطلقة هو عيسى عليه السلام كما اومأ الى الاول وصرح بالثاني في مواضع متعددة من كلامه ولا يخفى ان هذه النصوص لا تنطبق على حال واحد منهما ومن حمله على خاتم الولاية المطلقة فكأن منشأ حمله انه لما كان خاتم الاولاد حاملا لاسرار شيث عليه السلام لابد ان يكون من الاولياء واذا كان من الاولياء ولم يتولد بعده ولي آخر يلزم ان يكون خاتم الاولياء وليس الامر كذلك فانه يمكن ان يكون تحققه بالولاية قبل نزول عيسى عليه السلام في زمانه او زمان من بقي من مؤمني زمانه بعده ولا يتحقق احد بعده بالولاية فيكون خاتم الولاية ثم اعلم ان مقصود الشيخ رضي الله عنه من هذا الكلام بيان ابتداء افراد النوع الانساني وختمهم وغير ذلك مما يتعلق به فحمل كلامه على ما يكون في النشأة الانسانية على التسلسل المضاهي لما ذكره خروج عن المقصود فلهذا لا نشتغل به فص حكمة سبوحية

في كلمة نوحية السبوح بمعنى المسبَّح اسم مفعول كالقدوس بمعنى المقدس ومعناه المنزه عن كل نقص وآفة ولما كان الغالب على نوح عليه السلام تسبيح الحق وتنزيهه لتمادي قومه على التشبيه وعبادة الاصنام فكان يعالجهم بالضد وصف حكمته بالسبوحية ولما كان بعد مرتبة المبتداه والمفيضية مرتبة الارواح المجردة والاملاك النورية التي من شأنها تسبيح الحق وتقديسه كما قالوا ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك اذ ذو الحكمة السبوحية وقال اعلم ان التنزيه سواء كان من النقائص مطلقا او من الكمالات الخلقية عند اهل الحقائق بالامر على ما هو عليه في الجناب الالهي المطلق عن كل قيد حتى عن قيد الاطلاق عن التقييد والتحديد فانه تخصيص وتقييد للحق سبحانه بما غير ما نزه عنه فالمنزه اما جاهل منشأ تنزيهه الجهل بما ورد في الشرائع من التنزيه والتشبيه والجمع بينهما واما عالم به لكنه صاحب سوء ادب ينفي ما نسبه الحق سبحانه على السنة رسله ويرد ما ورد على التشبيه الى التنزيه بضرب من التاويل الذي يستحسنه عقله العليل فتنزيه الجاهل وصاحب سوء الادب ليس على ما هو الامر عليه ولكن اذا اطلقاه ايجعلا التنزيه مطلقا غير مقيد ببعض المراتب وقالا به كذلك مطلقا واما اذا خصصاه بالمراتب العقلية واثبتا التشبيه في المراتب الكونية فتنزيههما واقع على ما هو عليه فالقائل بالشرائع العالم بها المؤمن بما جاء به النبي اذا نزه الحق سبحانه وقف عند التنزيه ولم ير غيره كان من مراتب التشبيه ورد ما ورد الى التشبيه الى التنزيه بضرب من التاويل والتمويه فقد اساء الادب واكذب الحق تعالى والرسل صلوات الله عليهم ولا يشعر بتلك الاساءة وهذا التكذيب ويتخيل انه في الحاصل وهو في الفائت وهو كمن آمن ببعض وهو مقام التنزيه وكفر ببعض وهو مقام التشبيه لاسيما وقد علم على البناء للمفعول او الفاعل ان السنة الشرائع الالهية اذا نطقت في الحق تعالى بما نطقت به انما جاءت به في العموم اي في فهم عموم الخلائق على المفهوم الاول من اللفظ المنطوق به واوردته على اهل الخصوص ... على كل مفهوم يفهم من وجوه احتمالات ذلك اللفظ معها لم يرد فيها نص بتعيين وجه مخصوص باي لسان كان ذلك اللفظ عربيا او غير عربي ولكن ينبغي ان يفهم في وضع ذلك اللسان لا في وضع لسان آخر فلا يعتبر في الكلام العربي الخالص ما يفهم بحسب وضع لغة العجم مثلا وانما قلنا مراد الحق سبحانه بالنسبة الى العموم هو المفهوم الاول وبالنسبة الى الخواص جميع وجوه احتمالات اللفظ فان للحق في كل خلق سواء كان من العوام او الخواص ظهورا خاصا واستعدادا معينا لفهم ما يفهم فاستعداد العموم

لا يتجاوز فهم المعنى الاول واستعداد اهل الخصوص يعمه وساير وجوه اللفظ فهو الظاهر في
كل مفهوم يتجلى بعلمه للفاهم بحسب استعداده وهو الباطن عن كل فهم الا عن فهم من قال ان
العالم كله روحا ومثالا وحسا صورته التي هو عين هويته فان هويته المطلقة اذا ظهرت بذاتها متقيدة
باحوالها فانها باعتبار تقيدها مظهر وصورة لنفسها باعتبار اطلاقها وهذا اعني قوله وهويته
فالقائل بان العالم صورته وهويته يشاهده عيانا في كل صورة ويراه ظاهرا في كل مظهر فلا يكون باطنا
عنه بهذا الاعتبار وان كان باعتبار كنه حقيقته وعدم تناهي تجلياته وظهوراته باطنا عنه ايضا وهو
اي العالم هو الاسم الظاهر له سبحانه كما انه سبحانه بالمعنى المجرد عن الصور المختفي فيها روح ما ظهر
من الصور فهو اي الحق سبحانه من حيث انه روح ما ظهر هو الباطن عن كل فهم من قال ان العالم كله
روحا ومثالا وحسا صورته التي هو عين هويته فان هويته المطلقة اذا ظهرت
بذاتها مقيدة باحوالها فانها باعتبار تقيدها لنفسها باعتبار اطلاقها وهذا
معنى قوله وهويته فالقايل بان العالم صورته وهويته يشاهده عيانا في كل صورة
ويراه ظاهرا في كل مظهر فلا يكون باطنا عنه بهذا الاعتبار وان كان باعتبار كنه حقيقته
وعدم تناهي تجلياته وظهوراته باطنا عنه ايضا وهو اي العالم هو الاسم الظاهر له سبحانه
كما انه سبحانه بالمعنى المجرد عن الصور المختفي فيها روح ما ظهر من الصور فهو اي الحق سبحانه
من حيث انه روح ما ظهر هو الباطن فنسبته لما ظهر اي الى ما ظهر من صور العالم في التدبير
والتصرف نسبة الروح المدبر للصورة اي الى الصورة التي يدبرها الروح فاللام في الموضعين
بمعنى الى فالحق سبحانه له ظاهر وباطن وكلما له ظاهر وباطن وكل ما له ظاهر وباطن
يجب ان يؤخذ في حده ظاهره وباطنه فيؤخذ في حد الانسان مثلا باطنه الذي
هو روحه المجرد وظاهره الذي هو بدنه العنصري فان الانسان عبارة عن احدية
جمعهما فلو اقتصر على احدهما لم يحصل المقصود وكذلك كل محدود غير الانسان
اذا كان له ظاهر وباطن ينبغي ان يؤخذا في حده ليتم التحديد فالحق سبحانه اذن محدود
بكل حد يعني كل حد مأخوذ فيه في حده فما لم يجتمع جميع الحدود لم يتم حده لان كل ما هو
محدود بحد صورة من صوره وحاد كل صورة من تفاصيل اجزاء حد ذي الصورة وصور العالم
لا تنضبط تحت حد وحصر ولا يحاط بها ولا يعلم حد وحد كل صورة منها اي من صور العالم
الا على قدر ما حصل لكل عالم من صوره فلذلك يجهل حد الحق فانه لا يعلم حده اي
حد الحق الا ان يعلم حد كل صورة من صور العالم وهذا اي العلم بحد كل صورة من
صور العالم محال حصوله لعدم تناهي تلك الصور فحد الحق محال ولما تقدم القول في المنزه

حد الشيء تعريفه وماهيته

بالتنزيه

بالتنزيه العقلي انه ناقص المعرفة لكونه مقيدا للمطلق اراد ان يشير الى
ان المشبه ايضا كذلك فقال وكذلك من شبهه مطلقا وما نزهه في مقام
التنزيه فقد قيده بما عدا صور التنزيه وحدده به وما عرفه على ما هو عليه
في نفس الامر ومن جمع في معرفته بين التنزيه والتشبيه ونزل كلا منزلته ووصفه
اي الحق تعالى بالوصفين اي التنزيه والتشبيه على الاجمال بان قال هو المنزه عن
جميع التعينات بحقيقته الواحدة التي هو بها احد والمشبه بكل شيء باعتبار
ظهوره في صورته وتجليه في كل متعين وانما قال على الاجمال لانه يستحيل
ذلك اي وصفه بالوصفين على التفصيل لان وصفه التفصيلي انما يتيسر باعتبار معرفة
تفاصيل صور العالم وليس ذلك مما يفي به القوة البشرية لعدم الاحاطة بما في
العالم من الصور لكثرتها بحيث لا يدخل تحت الاحاطة ان كان المراد
الصور الموجودة بالفعل ولعدم تناهيها ان كان المراد اعم فقد عرفه اي الحق
سبحانه مجملا لا على التفصيل كما عرف نفسه ايضا مجملا لا على التفصيل لعدم
الاحاطة المذكورة فان مرتبة الانسانية الكمالية مشتملة على جميع صور
العالم ولذلك الاشتمال ربط النبي صلى الله عليه وسلم معرفة الحق سبحانه
بمعرفة النفس وجعل معرفة الحق مسببة عن معرفة النفس فقال من عرف
نفسه فقد عرف ربه ولذلك الاشتمال ايضا سوى الحق سبحانه بين اراءته
اياته في الافاق وبين اراءتها في الانفس وجعل كلا منهما سببا في افادة
معرفته فقال سنريهم آياتنا في الآفاق اي صور تجلياتنا في الاكوان وهو
اي الافاق ما خرج عنك اي صورة اذ لا خارج عنك معنى يخاطب كل احد تنبيها
على ان كل نفس داخلة في الافاق بالنسبة اليه وافرد الضمير وذكره نظرا الى الجمع
او بناء على ان معنى الجمعية غير مقصود وكذا الحال في قوله وفي انفسهم
وهو اي الانفس عينك حتى يتبين لهم اي للناظر منهم المتفكر في تلك
الايات او المشاهد اياها لا المعرض الغافل والتنبيه على هذا المعنى غير اسلوب
الخطاب وفي بعض النسخ اي للناظرين لكنه يخالف النسخة المعروفة على الشيخ
المصححة واسلوب الافراد الذي اختاره اولا انه اي الله سبحانه هو الحق المتجلي
في الافاق وفي الانفس باسميه الظاهر والباطن وعلة التبيين بقوله من حيث
انك بروحك وجسدك بل بعينك الثابتة ايضا صورته واسمه الظاهر وهو

باسمه الباطن المطلق روحك فليس في الانفس الا اسماه الظاهر والباطن
وكذلك في الآفاق الا انه لم يتعرض له لان مقصوده من ذكر الاية تاكيد
الحديث النبوي ولا ذكر فيه للآفاق فانك بل الافاق ايضا له اي للحق سبحانه
بالصورة الجسمية لك اي لروحك فتعين بهذا الاعتبار اسمه الظاهر الباطن
والجسد المنطبق عليك مثلا يشمل الظاهر والباطن منك ويؤخذ ان فيه
ولا يقتصر على احدهما فان الصورة الباقية بعد زوال الروح اذا ازيل
عنها الروح المدبر لها لم يبق انسانا حقيقة فلا يصح الاقتصار في حدك
على ظاهرك فقط ولكن يقال فيها اي في الصورة الباقية انها صورة تشبه
صورة الانسان فلا فرق بينها وبين صورة من خشب او حجارة في انتفاء اسم
الانسانية عنهما ولا ينطلق عليها اي على الصورة الباقية كما على الصورة
الخشبية والحجارية اسم الانسان الا بالمجاز بناء على المشابهة لا بالحقيقة
لعدم صدق حده عليه وكذا لا يصح الاقتصار في حدك على باطنك وهو
الروح فقط لان الحقيقة الانسانية عبارة عن احدية جمع الروح
والبدن لا الروح المجرد فقط فعلى هذا القياس حد الحق سبحانه فانه لا يصح
ان يقتصر فيه على الظاهر او الباطن فقط كما فعله اهل التشبيه فقط
او التنزيه فقط الا انه بينك وبين الحق سبحانه فرقا ما فانه يمكن مفارقة
روحك عن جسدك مع بقاء جسدك بعد هذه المفارقة فلا يصح اطلاق
اسم الانسان على جسدك الا بالمجاز والصورة العالم لا يمكن زوال
الحق عنها اصلا مع بقائها موجودة فان وجود العالم وحيوته بالحق سبحانه
بخلاف جسد الانسان فحيوته بالروح لا وجوده فيزول بزوال الحيوة
عن الجسد لا الوجود فحد الالوهية له اي للعالم الذي هو الاسم الظاهر
بالحقيقة لعدم زوال الاسم الباطن عنه لا بالمجاز كحد الانسان لصورته
البدنية اذا كان حيا فان صدق حد الانسان واطلاق اسمه عليها ح
يكون بالحقيقة لا بالمجاز كما اذا كان ميتا وكما ان صورة الانسان
تثني بلسانها يعني بلسان حركاتها وادراكاتها وخواصها وكمالاتها على
روحها الذي به حيوتها او نفسها الناطقة المتعلقة بها وعقلها
المدبر لها فان اعضاء الانسان وجوارحه اجسام لولا روحها

لم تتحرك ولم تدرك شيئا ولا فضيلة لها من الكرم والعطاء والجود والسخا
والشجاعة والصدق والوفاء فهي تثني على روحها بهذه الصفات الجميلة
كذلك جعل الله صور العالم تسبح بحمده ولكن لا نفقه تسبيحهم اذا كنا
محجوبين غير مكشوفين لانا لا نحيط عند الحجاب بما في العالم اي بشيء مما
في العالم من الصور احاطة تؤدينا الى فهم سماع ما يجري على السنتها
في مراتبها الحسية والمثالية والروحية واما اذا من الله سبحانه بالكشف
عن تلك الصور والاحاطة بها فقد تعلم السنتها ونفقه تسبيحاتها
قال الشيخ رضي الله عنه في اخر الباب الثاني عشر من الفتوحات المكية المسمى
بالجماد والنبات عندنا لهم ارواح بطنت عن ادراك غير اهل الكشف
اياها في العادة فلا يحس بها مثل ما يحسها من الحيوان فالكل عند اهل
الكشف حيوان ناطق بل حي ناطق غير ان هذا المزاج الخاص يسمى انسانا
لا غير ونحن زدنا مع الايمان بالاخبار الكشف فقد سمعنا الاحجار تذكر
الله رؤية عين بلسان نطق تسمعه اذاننا منها وتخاطبنا مخاطبة
العارفين بجلال الله مما ليس يدركه كل انسان وقال في موضع
آخر منه وليس هذا التسبيح بلسان الحال كما يقول اهل النظر ممن
لا كشف له وقال رضي الله عنه في جواب السؤال الرابع والخمسين فاما
حديث الله في الصوامت فهو عند العامة من علماء الرسوم حديث
حال اي يفهم من حاله كذا وكذا حتى انه لو نطق بما فهم هذا الفهم
منه قال القوم في مثل هذا قالت الارض للوتد لم تشقني قال الوتد
لها سل من يدقني فهذا عندهم حديث حال وعليه خرجوا قوله تعالى
وان من شيء الا يسبح بحمده وقوله انا عرضنا الامانة على السموات
والارض والجبال ان يحملنها اباية حال واما عند اهل الكشف
فيسمعون نطق كل شيء من جماد ونبات وحيوان بسمعه المقيد باذنه
في عالم الحس لا في الخيال كما يسمع نطق المتكلم من الناس فالكل اي كل
صور العالم المسبح الحق ناطقة بالثناء على الحق سبحانه ولذلك قال الحمد
لله رب العالمين يعني الحمد الشامل كل حامدية ومحمودية هو لله لا
يشاركه فيه احد فكل ثناء من كل مثن يكون منه لانه لسان من السنته

وكذا كل ثناء على كل مثني عليه يكون عليه لانه بعض من صور تجلياته والى هذا اشار بقوله اي اليه يرجع عواقب الثناء مبنيا للفاعل كان او للمفعول وانما قال عواقب الثناء لان لبعض الاثنية والمحامد حالة هي بادي نظر المحجوب وهو فيها راجع الى الخلق وحالة ثانية تعقب الحالة الاولى بعد امعان النظر وظهور نور الكشف راجع اليه سبحانه والمراد بعواقب الثناء الاثنية والمحامد الغير المحمودة الملحوظة باعتبار الحالة الاولى ولاشك ان الكل بهذا الاعتبار راجع الى الحق تعالى فهو المثني والمثني عليه جمعا وتفصيلا

شعر فان قلت بالتنزيه من غير تشبيه كنت مقيدا للحق سبحانه بصور التنزيه وان قلت بالتشبيه من غير تنزيه كنت محددا له سبحانه بحصره في صور التشبيه وان قلت بالامرين التنزيه والتشبيه وجمعت بينهما من غير تقييد بواحد بل ولا بالجمع ايضا كنت مسددا اسدد كل الله على سواء الطريق ان كان اسم مفعول او سددت نفسك عليه ان كان اسم فاعل وكنت اماما يقتدي به في المعارف سيدا مطاعا فيها امر به فيها فمن قال بالاشفاع اي يجعل الحق الفرد شفعا باثبات الخلق معه كان مشركا الخلق مع الحق في الوجود ومن قال بالافراد بان افرد الحق وحكم بتفرده في الوجود ولم يثبت معه غيره كان موحدا فاياك والتشبيه باثبات الخلق مع الحق وتشبيه الحق به ان كنت ثانيا اي قائلا باثنينية الحق والخلق بل ينبغي ان تجعل الخلق من صور تجلياته لا موجودا في حد ذاته واياك والتنزيه عن الخلق ان كنت مفردا حاكما بفرديته بل ينبغي ان يكون حكمك بفرديته باعتبار انه متفرد بالوجود في مرتبتي جمع وتفصيل لا موجود غيره فما انت هو لانك في الحقيقة عينه وهويته الظاهرة وتراه في عين الامور مسرحا اي مطلقا بحسب ذاته ومقيدا بحسب تجلياته وهما حالان عن ضمير المفعول ان كانا اسمي مفعول وقد سبق معناه وعن ضمير الفاعل ان كانا اسمي فاعل اي حاكما باطلاقه في حد ذاته ومقيدا له بحسب ظهوراته ووقع في بعض النسخ عيون الامور مسرحا ومقيدا وعلى هذا يكون مسرحا من الاسراح لا من التسريح ليصح الوزن وهكذا ينبغي ان يكون فان المصراع الاخير على النسخة الاولى ليس على وزن ساير المصاريع كما لا يخفى على من له معرفة بالعروض

مشركا

الخلق

قال تعالى

قال تعالى ليس كمثله شيء فنزه على ان يكون الكاف زايدة فيفيد نفي المثل فيكون تنزيها او بناء على ان نفي مثل المثل يستلزم نفي المثل فانه لو كان له مثل يلزم ان يكون لمثله مثل وهو نفسه وقال وهو السميع البصير فشبه باثبات السمع والبصر له كما انهما ثابتان للخلق فيكون تشبيها قال تعالى ليس كمثله شيء فشبه وثنى اي حكم بالاثنينية على ان يكون الكاف غير زايدة فيفيد اثبات المثل وتشبيه الحق به وقال وهو السميع البصير فنزه حيث حصر السمع والبصر فيه فلا يشاركه الخلق فيهما وافرد اي حكم بتفردهما ولو ان نوحا عليه السلام جمع لقومه بين الدعوتين دعوتي التنزيه والتشبيه كما في هذه الاية ولم يقتصر على الدعوة الى التنزيه الصرف او التشبيه الصرف لاجابوه لمناسبة بواطنهم التنزيه وظواهرهم التشبيه لكنه لم يجمع بينهما بل فرق فدعاهم جهارا الى الاسم الظاهر والتشبيه ثم دعاهم اسرارا الى الاسم الباطن والتنزيه فلم يجيبوه لما سنشير اليه الشيخ رضي الله عنه ثم قال لهم استغفروا ربكم اي اطلبوا منه ستر وجوداتكم وذواتكم وصفاتكم بوجوده وذاته وصفاته انه كان غفارا كثير الستر لهذه الذنوب ثم شكا الى ربه فقال دعوت قومي ليلا من حيث حقايقهم الباطنة الى التنزيه ونهارا من حيث حقايقهم الظاهرة الى التشبيه فلم يزدهم دعائي الا فرارا ونفورا مما دعوتهم اليه وذكر نوح عليه السلام عن قومه انهم تصاموا عن دعوته فتصاموا عنها لئلا يجب عليهم اجابتها فكان لهذا العلم حاصلا لهم بحسب فطرتهم الاصلية وان لم يعملوا بما اقتضاه لغلبة الظلمة الحجابية عليهم فعلم العلماء بالله واسمائه وصفاته او العلماء به لا بانفسهم ما اشار اليه نوح عليه السلام في حق قومه من الثناء عليهم بمعنى بلسان الذم صورة وعلموا اي العلماء بالله وفي نسخة المقروة على الشيخ رضي الله عنه وعلم باعتبار كل واحد وهو عطف على قوله علم العلماء عطف تفسير فان فيه بيان الثناء عليهم بلسان الذم انهم اي قوم نوح عليه السلام انما لم يجيبوا دعوته لما فيها من الفرقان بين التنزيه وتارة الى التشبيه ولم يجمع بينهما فان التنزيه انما هو باعتبار الاسم الباطن والتشبيه باعتبار الاسم الظاهر وهو سبحانه باطن في عين ظاهريته وظاهر في عين باطنيته

لا فرقان وتميز بينهما ومن اقيم في القران والجمع بين التنزيه والتشبيه
وان كانت تلك الاقامة بحسب الفطرة الاصلية المغيرة بالامور العادية
كما كانت لقوم نوح عليه السلام فان كل من له جهة روحانية وجهة جسمانية
فهو ممن اقيم بحسب فطرته الاصلية في القران وان غلبت عليه احدي الجهتين
لا يصغي الي الفرقان ولا يقبله بحسب فطرته الاصلية وان كان اي المقيم
في القران بحسب الفطرة فيه اي في الفرقان فان القران يتضمن الفرقان
تضمن الكل لاجزايه والفرقان لا يتضمن القران فان الجزء لا يتضمن
الكل فالقران اكمل من الفرقان ومن الفطرة السليمة الانسانية ان لا يميل
الي المفضول مع وجود الفاضل فعلم من ذلك ان فرار قوم نوح وتصامهم
عن دعوته الي الفرقان انما كان لكونهم مقيمين بحسب فطرتهم وان لم يشعروا
بذلك في القران فذكر فرارهم وتصامهم وان كان بحسب الظاهر ذما
لهم فهو بحسب الحقيقة ثناء عليهم ولهذا اي لكون القران اكمل من الفرقان
ما اختص بالقران وما فاز به الا محمد صلي الله عليه وسلم بالاصالة و
هذه الامة التي هي خير امة اخرجت للناس بالمتابعة والمراد بالقران
الذي اختص به النبي صلي الله عليه وسلم وامته انما هو الحقيقة السوائية الاعتدالية
عندالية الجامعة بين التنزيه والتشبيه وساير المتقابلات بحيث
لا يغلب احد المتقابلين علي الاخر في مرتبة من المراتب لا مجرد الجمعية الفطرية
المذكورة انفا فانها مشتركة بين جميع الافراد الانسانية فليس كمثله
شيء اي فقوله تعالي ليس كمثله شيء الي اخره يجمع الامر اي امر التنزيه
والتشبيه في امر واحد اي اية واحدة وهو مجموع تلك الاية او كلام واحد
وهو كل واحد من نصفيها وقوله يجمع الامر بصيغة المضارع هكذا وقع في
النسخة المقروة علي الشيخ رضي الله عنه ويوافقه نسخة شرح الجندي
رحمه الله وفي بعض النسخ فجمع بصيغة الماضي مصدرة بالفاء مبنية للفاعل
او المفعول ويوافقه نسخة شرح القيصري اي فيهما اتي به محمد صلي الله
عليه وسلم قوله ليس كمثله شيء الي اخره فجمع فيه امر التنزيه والتشبيه في اية
واحدة او كل من جزيها فلو ان نوحا عليه السلام اتي بمثل هذه الاية
اي بما يماثلها لفظا وعبارة في الدلالة علي التنزيه والتشبيه معا

اجابوه

اجابوه كما اجاب امة محمد صلي الله عليه وسلم فانه اي محمد صلي الله عليه وسلم
شبه ونزه اي جمع بين التشبيه والتنزيه في اية واحدة بل في نصف اية
وانما جعلنا الليل اشارة الي هذه الحيثية فلو جمع نوح عليه السلام ايضا
كذلك اجابه قومه ونوح دعا قومه ليلا من حيث عقولهم وروحانيتهم
وانما جعلنا الليل اشارة الي هذه الحيثية فانها اي عقولهم وروحانيتهم
غيب غير مدرك بالحس فيناسب ان يجعل الليل اشارة اليها
لغيبوبة الاشياء فيه عن الحس ونهارا دعاهم ايضا من حيث صورهم
وجثتهم فانها شهادة فيناسب ان يجعل النهار اشارة اليها ومعناه انه
عليه السلام دعاهم تارة من حيث عقولهم وارواحهم المجردة القدسية
المنزهة عن المواد الجسمانية الي التنزيه فانهم بهذا الاعتبار كان في استعدادهم
ادراك التنزيه ذوقا ووجدانا ودعاهم تارة اخري من حيث صورهم
وموادهم الي التشبيه لانهم بهذا الاعتبار كانوا مستعدين لادراكه
ذوقا وما جمع نوح عليه السلام بينهما في الدعوة بان اداهما بعبارة واحدة
ليفهم منها التنزيه في عين التشبيه والتشبيه في عين التنزيه مثل ليس
كمثله شيء فنفرت بواطنهم عن دعوته لهذا الفرقان المفهوم عنها لانهم
بحسب فطرتهم كانوا في القران كما سبق فزادهم هذا الفرقان فرارا عن قبول
دعوته ثم قال نوح عليه السلام مخبرا عن نفسه انه دعاهم ليغفر لهم لا ليكشف
لهم علي البناء للمفعول او للفاعل اي ليغفر لهم الحق سبحانه ويستر عنهم حقيقة
الامر لا لينكشف لهم عنها وفهموا ذلك اي كون الدعوة للستر لا للكشف
منه اي من نوح عليه السلام لذلك اي لفهمهم جعلوا اصابعهم في اذانهم واستغشوا
ثيابهم لئلا يصل الي اسماعهم نداء دعايه اياهم وقال بعضهم قدس الله اسرارهم
جعلوا اصابعهم اي صور النعم الجزوية الكونية التفصيلية التي هي فروع الايادي
الكلية الالهية الجمعية في اذانهم اي في محال استماعها دعاهم اليه من تلك الايادي
الكلية فحرموا بسبب اشتغال قابلياتهم بتلك النعم الجزوية عن الاقبال علي
قبول هذه الايادي الكلية واستغشوا ثيابهم اي استتروا بثياب تعيناتهم
وغشاوة انياتهم فلا يصل الي اسماعهم نداء دعايه اياهم الي المرتبة الجمعية ولا يظهر
علي ابصارهم انوار ظهوره وتجلياته في المظاهر الكونية وهذه كلها صورة الستر التي

دعاهم نوح عليه السلام الينا فانما دعوته الى الستر بالفعل لا بلبيك وقوله
في ليس كمثله شيء كالنتيجة لما قبله وتمهيد لما بعده اي في هذا الكلام الذي
هو نص في آية اثبات المثل والتشبيه على تقدير كون الكاف غير زائدة ونفيه اي نفي المثل
والتنزيه على تقدير كونها زائدة او بناء على ان انتفاء مثل المثل يستلزم انتفاء
المثل وبهذا النوع من الايجاز والجامعية في الكلام قال صلى الله عليه وسلم مخبرا عن
نفسه انه أوتي جوامع الكلم حيث قال صلى الله عليه وسلم اوتيت جوامع الكلم
اي الكلمات الجامعة بين المعاني الكثيرة متقابلة كانت او غير متقابلة فما دعا
محمد صلى الله عليه وسلم قومه تارة ليلا الى التنزيه وتارة نهارا الى التشبيه
كما دعا نوح عليه السلام قومه كذلك بل دعاهم ليلا في نهار اي الى التنزيه في عين
التشبيه ونهارا في ليل اي الى التشبيه في عين التنزيه وقال نوح عليه السلام
في بيان حكمته المقصودة له من الامر بالاستغفار لقومه يرسل السماء اي سماء
الاسماء الالهية والارواح القدسية عليكم مدرارا اي المدرار من
حيث ما ينزل منها هي المعارف العقلية في صور فهم المعاني الباطنة عن المعاني
الظاهرة والنظر الاعتباري الذي يعبر فيه من الظواهر الى البواطن والصورة
الى المعنى وفي بعض النسخ والنظر بالاعتبار والمعنى واحد واما في صور فهم
المعاني الظاهرة والنظر الغير الاعتباري المقتصر على الظاهر فالمدرار هي السحاب
الكثير الدرور ويمددكم باموال اي بما يميل بكم اليه اي الى الحق سبحانه من التجليات
الحبية والجواذب الجمالية فان المال انما سمي مالا لتمييل القلوب اليه فاذا مال بكم اليه
سبحانه واوصلكم الى مقام الفناء فيه وتجلى عليكم بالتجلي الذاتي رأيتم صورتكم
فيه اي في الحق فمن تخيل منكم انه رآه اي الحق سبحانه فما عرف الامر على ما هو عليه
فان الحق سبحانه اجل من ان يسعه صورة ومن عرف منكم انه رأى نفسه في مرآة
الحق او الحق في مرآة نفسه ولكن بقدر المرآة لا بحسب ما هو عليه في نفسه فهو العارف
لا الاول الذي هو صاحب التخيل وان كان هو ايضا صاحب الكشف والشهود
ولما كان اعتقاد الاول انه رأى الحق خيالا لا حقيقة له بخلاف الثاني قال
رضي الله عنه في الاول فمن تخيل وفي الثاني ومن عرف فلهذا انقسم الناس
الذين هم اصحاب الكشف والتجلي فان من عداهم ليسوا بناس في الحقيقة الى عالم عارف
بان المرئي انما هو صورته في الحق لا الحق والى غير عالم يتخيل ان المرئي هو الحق

سبحانه

سبحانه ثم اشار رضي الله عنه الى قوله تعالى حكاية عن نوح عليه السلام رب انهم عصوني
واتبعوا من لم يزده ماله وولده الا خسارا فقال وولده وهو ما انتجه لهم نظرهم
الفكري وقياسهم العقلي في معرفة الحق سبحانه تنزيها وتشبيها والامر اي امر
التنزيه والتشبيه في معرفة الحق سبحانه على ما جاء به الانبياء عليهم السلام
موقوف علمه على المشاهدة العيانية والتجليات الذوقية الوجدانية بعيد
عن نتائج الافكار العقلية والقياسات البرهانية فلذلك لم تزدهم تلك
النتائج الا خسارا اي ضياعا فما ربحت تجارتهم التي كان رأس مالهم فيها العمر
والاستعداد وتحصيل ما حصلوه به النتائج الفكرية فزال عنهم ما كان في ايديهم مما كانوا
يتخيلون انه ملك لهم من رأس مالهم الذي هو العمر والاستعداد ومما حصلوه
به من النتائج الفكرية اما زوال رأس المال فلانهم اضاعوها في تحصيل
ما لا طائل تحته واما زوال ما حصلوا به فلانه لما ظهر الامر على ما هو عليه في نفسه
انقلب عليهم جهلا وانما قال يتخيلون انه ملك لهم لان الملك كله في الحقيقة
انما هو لله سبحانه ~~وليس لغيره الا على~~ وليس لغيره الا على سبيل التوهم والتخيل
الغير المطابق للواقع ولما انجر الكلام الى ذكر الملك واثباته اراد ان يشير الى تفاوت
حال المحمديين والنوحيين فيه فقال وهو اي الملك واثباته جاء في شان المحمديين
ما يفهم من قوله تعالى وانفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه فاثبت فيه الملك
لله تعالى والاستخلاف للمحمديين كما هو الامر عليه في نفسه وجاء في قوم نوح
الا تتخذوا من دوني وكيلا فاثبت الملك لهم اي لقوم نوح عليه السلام كما
يقتضيه تخيلهم والوكالة لله فيه اي في ذلك الملك فهم اي المحمديون
مستخلفون بفتح اللام اي في الملك وفي اكثر النسخ فيهم اي في انفسهم
وفي كل ما لهم من الاملاك فالملك لله تعالى وهم خلفاؤه ووكلاؤه في التصرف
فيه وهو اي الله سبحانه ايضا وكيلهم اي وكيل المحمديين لان الوكالة الثابتة
في النوحيين ثابتة في حقهم ايضا لقوله تعالى لمحمد صلى الله عليه وسلم فاتخذه
وكيلا فان الامة داخلة فيه حيث امروا بمتابعته واذا كان الله سبحانه
وكيلهم فالملك لهم وكان ذكر الملك ملك الاستخلاف وبالتبعية لا بالاصالة
كما تخيله قوم نوح وبهذا اي بكون الملك لله فانه يستلزم ان يكون العبد

ملكا له ويكون الحق وكيلا له فانه يقتضي ان يكون الحق ملكا للعبد فان للمتوكل
ان يتصرف في وكيله كما يتصرف المالك في ملكه كان الحق سبحانه مَلِكٌ والمُلك
بكسر الميم فيهما كما قال الشيخ ابو عبد الله محمد بن علي الحكيم الترمذي قدس
الله تعالى سره في جملة سوالاته التي سال عنها الخاتم للولاية المحمدية قبل
ولادة الشيخ المصنف رضي الله عنه بقرون كثيرة فاجاب عنها الشيخ رضي الله
عنه حيث اطلع عليها ويمكن ان يقال معنى قوله وبهذا اي باثبات المِلك لكل
واحد من الحق والعبد كان للحق سبحانه مِلك المِلك فان العبد ايضا قد يملك
الحق تعالى بل العبد المحض لا يملك الا اياه قال الشيخ رضي الله عنه في الباب
التاسع والاربعين واربعمائة من الفتوحات اعلم انه لا يملك المملوك
الا سيده ولهذا سمي الترمذي الحكيم الحق سبحانه مِلك المِلك غير سيده
لا يملك عبد فان العبد في كل حال يقصد سيده فلا يزال يصرف سيده
باحواله في جميع اموره ولا معنى للملك الا التصرف بالقهر والشدة ومهما
لم يقم السيد بما يطالبه به العبد فقد زالت سيادته من ذلك الوجه و
احوال العبد على قسمين ذاتية وعرضية وهو بكل حال يتصرف في سيده والكل عبد الله
تعالى فمن كان ذي الهمة قليل العلم كثيف الحجاب غليظ القفا ترك الحق و
تعبد عبيد الحق فنازع الحق في ربوبيته فخرج من عبوديته فهو وان كان عبدا
في نفس الامر فليس هو بعبد مصطنع ولا مختص فاذا لم يتعبد احدا من عباد
الله كان عبدا خالصا لله تعالى فتصرف في سيده بجميع احواله فلا يزال الحق
في شأن هذا العبد خلاقا على الدوام بحسب انتقالات في احواله وقال ايضا
في هذا الباب لقيت سليمان الدبيلي فاخبرني في مباسطة كانت بيني وبينه في العلم
الالهي فقلت له اريد ان اسمع منك بعض ما كان بينك وبين الحق من المباسطة
فقال باسطني يوما في سري في المِلك فقال لي ان مِلكي عظيم فقلت له ملكي اعظم من ملكك
فقال لي كيف تقول فقلت له مثلك في ملكي وليس مثلك في ملكك فقال لي كيف تقول
~~فقلت له مثلك في ملكي وليس مثلك في ملكي وليس مثلك~~ فقال صدقت قال رضي
الله عنه اشار الى التعريف بالحال والامر وهو ما قررناه وهذا قريب مما قاله ابو
يزيد البسطامي قدس الله تعالى سره في مناجاته ملكي اعظم من ملكك لكونك
لي وانا لك فانا ملكك وانت ملكي وانت العظيم ~~وملكي~~ انت فانت اعظم من ملكك وهو انا

عرضية

مصطنع اي مصطلح

الاعظم

ثم انه

ثم انه اشار رضي الله عنه الى معنى قوله تعالى حكاية عن شكاية نوح عليه السلام عن قومه
ومكروا مكرا كبارا اي مكر قوم نوح عليه السلام مكرا في دعوته وذلك لان الدعوة الى الله
مكر بالمدعو وارادة للامر على غير ما هو عليه في نفسه لانه اي المدعو ما عدم على البناء
للفاعل يعني ما فقد الله سبحانه من البداية فيدعى الى الغاية ليجده فيها او لان الذي
الله سبحانه ما عدم على البناء للمفعول من البداية فيدعى المدعو الى الغاية ليجده فيها
بل هو عين المدعو منه والمدعو اليه كما هو عين المدعو والداعي فقوله ادعوا الى الله
يدل على فقدانه عن بعض هذه المراتب وهو على غير ما هو الامر عليه في نفسه فهذا
عين المكر وقوله على بصيرة اي على علم بان الدعوة منه واليه وهو الداعي والمدعو
فنبه اي هذا القول او الداعي او الله سبحانه به على ان الامر له اي الله سبحانه كله
فهو الموجود في البداية والمقصود في النهاية والداعي في مرتبة والمدعو في اخرى
فحقيقة الدعوة ان يدعوهم اسما من اسم الى اسم وقوم نوح ما فهموا حقيقتها بل
حسبوها مكرا بهم فاجابوه اي قوم نوح نوحا عليه السلام مكرا به كما دعاهم
مكرا بهم في جوابهم بعدها هنا فجاء الداعي المحمدي وعلم ان الدعوة الى
الله سبحانه ما هي من حيث هويته السارية في الموجودات كلها حتى يرد ان
يقال ليست هي مقصودة من البداية فيدعى اليها في الغاية وانما هي اي
الدعوة من حيث اسمائه فيدعى من اسم الى اسم اخر كما يدعى الى الرافع ومن المنتقم اي
الرحيم ومن المضل الى الهادي فقال تعالى يوم نحشر باحديته جمع اسمائه التي هي
مرتبة الالوهية المتقين الى الرحمن وفدا فجاء بحرف الغاية التي هي الى وقرنها
بالاسم الرحمن المحشور اليه بعد ما عبر عن المحشورين اليه بالمتقين فعرفنا
بجميع ذلك ان العالم كان قبل حشر المحشورين تحت حيطة اسم الهي اوجب
ذلك الاسم عليهم ان يكونوا متقين وهذا الايجاب اما بان يكون الاتقاء بهم
اثر من اثار الاسم الذي اوجب ذلك الاسم عليهم ان يكونوا متقين وهذا الايجاب
اما بان يكون الاتقاء فيهم اثر من اثار ذلك الاسم كالاسم الواقي والحفيظ مثلا
او يكون اثر ذلك الاسم مما يتقي منه كالاسم المنتقم والقهار وغيرهما على كل
تقدير فحشرهم الى الاسم الرحمن انما هو من ذلك الاسم فكما ان الحشر لا يكون
الا من اسم الى اخر فكذلك الدعوة الى الله لا يكون الا كذلك قوله فقالوا في مكرهم
عطف على قوله فاجابوه مكرا بيانا وتفسيرا اي قال بعض منهم لبعض اخر منهم

في جواب دعوته مكرا عظيما كما ان نوح عليه السلام مكر بهم

يعني يدعو الى الاسم من المضل الى الهادي

من الحافظ الى الرحمن

حين اجابوا نوحا مكرا لا تذرن آلهتكم ولا تتركن عبادتهم فاجملوا اولا ثم
فصلوا لزيادة التأكيد فقالوا ولا تذرن ودا ولا سواعا ولا يغوث ويعوق
ونسرا وانما نهوا عن ترك هولاء المعبودين لانهم اذا تركوهم اي هولاء المعبودين
جهلوا من الحق على قدر ما تركوا من هولاء المعبودين فنقول من هولاء بيان لما
تركوا فان للحق تعالى في كل معبود منهم وجها خاصا يعرفه اي ذلك الوجه بل الحق
من ذلك الوجه من عرفه اي ذلك المعبود ويجهله اي ذلك الوجه بل الحق من ذلك الوجه
المعبود فمن ترك هولاء المعبودين جهل الحق من حيث الوجوه التي له سبحانه — من جهله اي ذلك مع
فيهم فلهذا نهوهم عن تركهم وجاء في المحمديين ما يوكد ما ذكرنا من ان الحق سبحانه
في كل معبود وجها وهو قوله تعالى وقضى يا محمد ربك الذي هو الاسم الله الجامع
الا تعبدوا الا اياه اي حكم وقدر في الازل فلو لم يكن لله سبحانه في كل معبود وجه
خاص يعبد هذا المعبود لاجله لم يصح هذا الحصر ولا يطابق هذا الحكم الواقع
فانه قد يعبد آلهة متكثرة متعددة في الواقع فالعالم يعلم من الذي عبد
في صور المعبودين وفي اي صورة ظهر حتى عبد فانه لم يعبد في كل صورة
وان التفريق والكثرة في صور المعبودين كالاعضاء اي كتفريق الاعضاء
وكثرتها مثل اليد والرجل والعين والاذن والانف وغيرها في الصورة المحسوسة
الانسانية وكالقوى اي كتفريق القوى المعنوية مثل العقل والوهم والذاكرة
والحافظة والمفكرة والمتخيلة وغيرها في الصورة الروحانية الانسانية
ايضا فكما ان كثرة الاعضاء والقوى لا تقدح في وحدة الحقيقة الانسانية
كذلك كثرة الصور والمظاهر لا يقدح في وحدة المعبود الحق فما عبد غير الله
المعبود الحق في كل معبود اذ المعبود هو الظاهر في كل معبود بل في كل موجود
وان لم يشعر العابد وان لم يذكر هذه النشأة قال رضي الله عنه في الفتوحات
عبد المخلوق ههنا من عبده وما عبد الا الله من حيث لا يدري وسمي معبوده
بمنات والعزى واللات فاذا مات وانكشف الغطاء علم انه ما عبد الا الله
فالناظرون الى المعبودين صنفان اعلى وادنى فالادنى من تخيل فيه اي في
معبوده المقيد الالوهية واستحقاقه بخصوصه العبادة وان كانت
للتقرب الى الحق المطلق فلولا هذا التخيل اي تخيل معنى الالوهية و
استحقاق العبادة ما عبد الحجر ولا غيره كالشجر والشمس والقمر ونحوها

وهذا

اي لان عبادة هولاء المعبودين مبنية على تخيل الالوهية فيهم قال الله
سبحانه امرا لنبيه صلى الله عليه وسلم قل ان اسما الكفرة وانما ما لهم سموهم اي
اذكروا اسماء هولاء في انفسهم فلو سموهم حجرا او شجرا او كوكبا لان اسماءهم — لسموهم ع
في حد انفسهم ليست الا هذه ولو قيل لهم من عبدتم لقالوا الها من الالهة
المتخيلة الجزئية لانهم ما عبدوهم الا لتخيل الالوهية فيهم لا لكونهم حجرا او شجرا
او غيرها ما كانوا يقولون في الجواب الله ولا الاله الحق المطلق الظاهر في جميع — ولا الالي ع
الالهة والارباب لان قبلة عبادتهم كانت الالهة الجزئية لا المطلق فستروا
وجه الحق بالالهة المقيدة الجزئية فلهذا حكموا بكفرهم فان الكفر هو الستر — المطلق ع
الصنف الاعلى ما تخيل في كل معبود مقيد الالوهية بل قال هذا مجلى الهي تجلى
فيه الاله المطلق ينبغي تعظيمه نظرا الى من تجلى فيه لا عبادته لخصوصه فلا يقتصر
على الخصوص المقيد بل يعبد الاله المطلق الذي هذا المقيد احد مظاهره و
فالادنى الجاهل صاحب التخيل يقول ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى فيجعلهم
قبلة لعبادته وان كانت تقربا الى الله والاعلى العالم يقول انما الهكم
اله واحد فله اسلموا انقادوا واعبدوا حيث ظهر لا للمظاهر ومجاليه
فيجعل الاله المطلق قبلة للعبادة لا الالهة المقيدين ولما اشار الى صدر
الاية الكريمة اراد ان يتمها بقوله وبشر المخبتين وفسر المخبتين بقوله
الذين خبت اي خمدت من الخبو وهو خمود النار نار طبيعتهم فلم يظهر
منهم الاثار الطبيعية بل عرفوا ان طبيعتهم مظهر من مظاهر الاسماء الالهية
فكل اثر يظهر منها انما هو يظهر من الاسم الظاهر فيها ولم فقالوا الها ولم
يقولوا طبيعة اي ذكروا الاسماء الالهية عند ظهور الاثار واسندوها
اليها ولم يذكروا الطبيعة ولم يسندوا الاثار اليها ثم اشار الى قوله تعالى
وقد اضلوا اي قوم نوح كثيرا من اهل العالم اي حيروهم في تعداد الواحد
الحقيقي بالوجوه والنسب الكثيرة الاعتبارية حيث قالوا لا تذرن
ودا ولا سواعا ولا يغوث ويعوق ونسرا فان كل واحد من هولاء
وجه من وجوه الواحد الحق تعالى مغاير للباقين بالنسب والاعتبارات
فتحيروا بين وحدته وكثرته ولا تزد الظالمين لانفسهم بافنائها في — اي دعاة الى جمع داع ٥
الحق سبحانه المصطفين الذين اورثوا الكتاب كتاب الجمع والوجود

هم اي الظالمون اول الثلاثة اراد الطوائف الثلث المذكورين في قوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات قدمهم اي قدم الحق سبحانه الظالم لنفسه في الاية الكريمة على المقتصد والسابق بحسب الذكر لتقدمه عليهما بحسب المرتبة فانه في مقام فناء الذات وهما في فناء الصفات والافعال الاصلا الاخرة هي الغاية القصوى في معرفة الحق سبحانه اعلم ان الحيرة على نوعين حيرة وهي حيرة النظار واليها اشار الحسين بن منصور الحلاج قدس سره من رامه بالعقل مسترشدا سرحه في حيرة يلهو وشاب بالتلبيس اسراره يقول في حيرته هل هو وحيرة محمودة وهي حيرة اولي الابصار من توالي التجليات الالهية وتتالي البارقات الذاتية واليها اشار من قال قد تحيرت فيك خذ بيدي يا دليلا لمن تحير فيكا فالمراد بها ههنا الحيرة الاخيرة المحمودة قال الكامل المحمدي طالبا للزيادة في هذه الحيرة رب زدني فيك تحيرا من توالي تجلياتك وكثرة تقلبات ذاتك في شؤونك وصفاتك والى هذه الحيرة ايضا يشير قوله تعالى كلما اضاء لهم اي برق التجلي فاهتدوا بنوره الى المطلوب ولكن لا يفنيهم عن وجوداتهم فتخيلوا ان المطلوب مفقود في البداية موجود في النهاية مشوا فيه اي ساروا في ضوء ذلك التجلي على الطريق المستطيل الى المطلوب واذا اظلم عليهم ذلك البرق بان اوقعهم في ظلمة العدم وافناهم عن وجوداتهم وخلصهم عن حجب انياتهم فصاروا مستعدين للتجليات وتتابع بوارق تلك الظهورات فالحايرون وفي بعض النسخ فالمحيرون لهم الدور يعني الحاير الذي لا يتعين مشهوده في جهة معينة حركته دورية لا يختلف نسبتها اليه بالقرب والبعد فانه كالقطب والمركز لحركته الدورية والحركة الدورية يكون حول القطب والمركز لا يختلف نسبتها اليه بالقرب والبعد وهذا معنى قوله لا يبرح عنه يعني لا يبعد عنه بعدا ما كانت قريبة منه وصاحب الطريق المستطيل الذي تخيل مطلوبه مفقودا من البداية موجودا في الغاية مايل خارج عن المقصود الذي توكه بحسب خياله في البداية طالب ما هو فيه اي يطلب الشيء الذي ذلك الشيء فيه او يطلب الشيء الذي هو نفس ذلك الشيء من توالي تلك التجليات

صاحب خيال اليه

صاحب خيال اليه اي الى الخيال غايته اي ينتهي غاية سلوكه الى ما تخيله في الحق سبحانه من التقييد والتعين فلا يتجلى له الحق سبحانه الا في صورة ما تخيله واعتقده فيه فله اي لصاحب التخيل من الدال على المبدا وفقدان الحق فيه والى الدال على الغاية ووجدان الحق سبحانه فيها وما بينهما من المسافة التي سلك عليها في طلب الحق من غير وجود الحق معه بحسب خياله وصاحب الحركة الدورية لا بدء اي لا بداية لسيره فيلزمه من الدال على فقدان المطلوب فيها والغاية لسيره ايضا ينتهي اليها فانه لا نهاية لتجلي المطلوب فيحكم عليه الى الدال على انتهاء سيره فله اي لصاحب الحركة الدورية الوجود الاتم اي الاكمل الجامع للوجدان والذوق الاشمل الاعم لانه داير مع الحق سبحانه يجده في كل شيء ويشهده في كل شيء وهو المؤتى جوامع الكلم الروحانية والحكم الربانية ثم اشار رضي الله عنه الى قوم نوح مما خطيئاتهم فهي اي الخطيئات وهي الذنوب والخطايا التي ادتهم اولا بتصورهم وخبثهم الى الغرق وهو في الطوفان فاغرقوا في الدنيا فادخلوا نارا في الآخرة وهي بعينها الامور التي خطت بهم اي سلكت بهم وساقتهم من حيث نفوسهم وارواحهم ثانيا الى الغرق في بحر العلم بالله وبعد ما حصل لهم الخلاص من ظلمات الجثث والابدان وآثارهم وبعد مرور الدهور والاحقاب فغرقوا بعد خلاصهم بغرق الجثث وحرقها وزوال آثارها في بحار العلم بالله وفنوا في شهود احديته فادخلوا نارا من نور سبحات وجهه المحرقة حجب انياتهم في عين الماء اي عين ماء العلم شهود احديته سبحانه وفي قوله عين الماء ايهام لا يخلو عن عذوبة وهو اي الغرق في بحار العلم بالله هو الحيرة وكل ذلك بناء على ما ذهب رضي الله عنه اليه من ان مآل حال اهل الشقاء الى السعادة ولو كانوا خالدين في دار الشقاء وفي قوله خطت بهم توهم اشارة الى ان الخطيئات ماخوذة من الخطو لان صاحب الخطيئة يخطو ويتعدى بارتكابها اوامر الله تعالى فيقع في المخطئة وانما يصح ذلك على احد احتمالي قراءة خطيئاتهم بتشديد الياء بلا همزة فانه حينئذ يحتمل ان يكون الخطية من الخطو كالخطية من الخطو واما على احتمالها الآخر وعلى قراءة خطيئاتهم بالهمزة فذكر لفظ خطت لمناسبة لفظية لا لبيان الاشتقاق وجه في المحمديين ما يدل على ادخالهم نارا في عين الماء قوله تعالى واذا البحار سجرت تقول سجرت التنور اذا اوقدته اي اذا اسجرت بحار علم شهود وحدته بنار نور سبحات وجهه المحرقة لحجب التعينات فلم يجدوا اي لما دخل قوم نوح عليه السلام نارا في عين الماء لم يجدوا لهم اي لانفسهم من دون الله انصارا بل وجدوا الله سبحانه متجليا بصور انصارهم وما كانوا يحسبونه قبل ذلك غيرهم فهلكوا اي فنوا فيه فكان الله عين انصارهم

اي في الله سبحانه ابدا الابد لا يردون الي انفسهم وطبايعهم قطعا فلو اخرجهم
الله سبحانه من لجة الهلاك والفناء فيه على سبيل الفرض والتقدير الى السيف سيف
الطبيعة اي الى الطبيعة البشرية التي هي كالساحل لهذا اللجة فان السيف بكسر
السين وسكون الياء هو الساحل لنزل بهم عن هذه الدرجة الرفيعة التي هي الاستغراق
في لجة الفناء في الله الى المرتبة النازلة التي هي الخروج الي ساحل الطبيعة وانما
قلنا علي سبيل الفرض والتقدير لان عادة الله سبحانه ليست جارية على ان
يخرج المستغرقين في لجة الفناء وبحر الجمع الي ساحل الطبيعة والتفرقة
وذلك مرادهم بما قالوا الفاني لا يرد فان قيل لعله رضي الله عنه اراد
به الاخراج الي صورة الطبيعة لا الي حقيقتها وذلك ممكن بل واقع قلنا لا يصح
قوله نزل بهم الي اخره لان الخروج الي صورة الطبيعة والتفرقة مقام جمع
الجمع ~~والتلوين~~ والفناء في الله بلا خروج الي صورة الطبيعة مقام الجمع
والاول ارفع من الثاني اللهم الا ان يقال هذا ابناء على ان صاحب الجمع اشرف
حالا وان كان صاحب جمع الجمع اعلى فضيلة وكمالا وان كان الكل اي كل من الطبيعة
وغيرها من المراتب الكونية ملكا لله تعالى مخلوقا له ليكون مجلي لجماله ومظهرا
لشؤونه واحواله و متحققا بالله قايما به لانه هو الوجود الحق والقيوم المطلق
بل هو الله بسريانه باحدية جمع الالهي في كل شئ لكنه تتفاضل مراتبه بتفاضل
اسمائه وصفاته وتفاوت تقلباته في الصور وتجلياته فمرتبته من حيث
احدية جمعه الاحدي ارفع مرتبة باعتبار ظهوره في مرتبة الطبيعة فمن
اخرج من بحر شهود احدية جمعه الي ساحل الطبيعة يكون نازلا عن درجة
ارفع الي مرتبة اخفض واوضع ثم اشار رضي الله عنه الي قوله تعالى قال نوح
رب ما قال الهي فان الرب له الثبوت بحسب المادة والصيغة اما بحسب المادة
فلما ذكره رضي الله عنه في جواب السؤال الحادي والثلثين للترمذي معناه
اي معنى الرب الثابت يقال ربّ بالمكان اذا اقام فيه وثبت واما بحسب الصيغة
فلانه صفة مشبهة تدل على ثبوت مبدء الاشتقاق للذات المبهمة من غير
دلالة على تجدد وانصرام والاله يتنوع بالاسماء فهو كل يوم في شان فتارة
يتجلي بالاسماء الربوبية وتارة بخلافها ولا شك ان مقام الدعا وطلب الاجابة
انما يطلب الاسماء الربوبية ودوام اثارها فلهذا اختار نوح عليه السلام

اسم الرب لا الاله ولما كانت الاسماء الربوبية متنوعة متلونة فان
الطالب المستعد يطلب في كل آن نوع تربية لا يطلبها في آن آخر وذلك
بحسب الظاهر ينافي الثبوت والدوام قال رضي الله عنه فاراد اي نوح عليه السلام
بالرب اي بذكر الرب ثبوت التلوين اي تلوين الاسماء الربوبية وتبدلها
بحسب تبدل الاستعدادات الجزئية الوجودية القابل المستعد بان يكون
الرب المطلق ثابتا دايما على التجلي بالاسماء الربوبية المتلونة الجزئية
المقيدة اذ لا يصح ولا يتحقق في الواقع من صور الثبوت الا هو اي الثبوت في
التلوين لا الثبوت الذي يرفع التلوين لا تذر على الارض اي على ظاهر ارض الفرق
يدعو نوح عليه السلام عليهم اي على قومه ان يصيروا في بطنها اي بطن ارض
الفرق وذلك عين دعوته لهم الي الباطن الجمعي الاحدي فهذا الدعاء وان كان
بحسب الظاهر عليهم فهو بالحقيقة لهم القول المحمدي قوله عليه السلام لو دليتم
بحبل لهبط على الله اي لو دليتم من ظاهر ارض الفرق بحبل رقيقة جنبية الي
باطنها بانقطاع تعلق هذه الرقيقة من ظاهرها لهبط علي الحقيقة الاحدية
الجمعية الالهية وارتبط بها فانه ليس للفرق باطن الا الجمع وقال تعالى
له ما في السموات وما في الارض اي له الظهور بصور السموات والارض وما فيهما
فكما انه عين فوقية كل فوق فكذلك هو عين تحتية كل تحت فاذا دفنت فيها
بالدخول من ظاهرها الي باطنها فانت فيها مع الحضرة الاحدية الجمعية وهو ظرفك
لاستتارك فيها عن عيون العالمين كاستتار المظروف بالظرف قال تعالى
وفيها نعيدكم من جهة استهلاك كثراتكم الخلقية الفرقية في الاحدية الجمعية
ومنها نخرجكم من جهة ظهوركم بالتعينات الخلقية والكثرات الفرقية تارة اخرى
في النشأة الاخروية او مرتبة الفرق بعد الجمع لاختلاف الوجوه المقتضية
لاعادتكم فيها واخراجكم منها من الكافرين اي لا تذر على الارض من هؤلاء الكافرين
الذين استغشوا ثيابهم وجعلوا اصابعهم في اذانهم طلبا للستر وانما طلبوا الستر
لانه اي نوحا عليه السلام دعاهم ليغفر لهم الله سبحانه والغفر الستر فسارعوا الي
ما طلب لهم من الله ثم دعا عليهم بان يصيروا في بطن الارض طلبا للستر بعد
الستر وللاشارة الي ذلك وصف رضي الله عنه الكافرين ههنا بالوصفين
المذكورين اللذين هما كالتفسير لكفرهم ديارا يعني احدا وانما عمم نوح عليه السلام

مطلب معنى له ما في السموات

الدعا وما خص بعضها دون بعض حتى تعم المنفعة يعني الدخول في بطن
ارض الفرق والاستغراق في الباطن الاحدي الجمعي كما عممت الدعوة
كل احد الى الباطن الاحدي الجمعي انك ان تذرهم اي تدعهم وتتركهم
على ارض اعلى ظاهر ارض الفرق ولم تعدهم الى باطنها يضلوا عبادك
المفطورين على عبوديتك اي يحيروهم بين العبودية والربوبية فيخرجوهم
من العبودية الى مطالعة ما اودع فيهم من اسرار الربوبية والصفات
الفعلية الوجوبية فيشربوهم انها لهم بالاصالة فيظنون انفسهم اربابا
لاتصافهم بالاوصاف الربوبية بعد ما كانوا عبيدا فهم العبيد باعتبار
عدميتهم الاصلية الارباب باعتبار ما فيهم من اسرار الربوبية فاذا نظروا
الى ذواتهم علموا انهم عبيد واذا طالعوا ما ظهر فيهم من اسرار الربوبية وتوهموا
انها لهم تخيلوا انهم ارباب فتحيروا في امرهم ولم يعلموا انهم عبيد او ارباب
وايضا اذا توهموا انفسهم اربابا وطولبوا بمقتضيات الربوبية ولم
يتأت منهم الاتيان بها تحيروا في دعواهم الربوبية واما اذا لم يدعهم
الله سبحانه على ظاهر ارض الفرق واعادهم الى باطنها استندت
اسرار الربوبية الى الحقيقة الجمعية الاحدية وانقطعت نسبتها
عنهم فتحققوا بعبوديتهم وتخلصوا عن توهم الربوبية ولا يلدوا اى ما
يلدون ينتجون ولا يظهرون الا فاجرا اي مظهرا اسم فاعل من الاظهار ما ستر
على البناء للمفعول اي مظهرا ما ستره الحق فيه من اسرار الربوبية بان يظهر
بها بين الخلق كفارا اي ساترا ما ظهر بعد ظهوره فيظهرون ما ستر فيهم
من تلك الاسرار ثم يسترونه بعد ظهوره اذا طولبوا بمقتضياته
وعجزوا عن الاتيان بها فيحار الناظر في حالهم ولا يعرف قصد الفاجر
المظهر في فجوره واظهاره وانه لم اظهر ما اظهر ولا قصد الكافر الساتر في كفره
وستره وانه لم يستر ما ستر والشخص الفاجر الكافر واحد بالذات وان
تعدد بالاعتبار وهذا عين الاضلال والتحير رب اغفر لي اي استر لي
على ان يكون اللام لتكميل معنى الفعل اي استر ذاتي وما يتبعها من صفاتي اى
وافعالي في ذاتك وصفاتك وافعالك واستر من اجلي على ان يكون اللام
للتعليل وانما عطف بالواو تنبيها على ما سبق من ان مفهوم اهل الخصوص

مانطقت

مما نطقت السنة الشرايع كل ما يفهم من وجوه اللفظ باي لسان كان
في وضع ذلك اللسان فكلا المعنيين مرادا معا اي اجعل ذلك الستر
المطلوب لي لا على بان يكون الاتصاف به سببا للمضاهاة بيني
وبينك ووسيلة للقرب لا للبعد فيجهل مقامي وقدري عند الخلق
فلا يطلع احد عليه كما جهل قدرك عندهم كما ذكرته في قولك وما قدروا
الله حق قدره ولوالدي اي من كنت نتيجة عنهما وهما العقل يعني
الروح المجرد والطبيعة يعني النفس المنطبعة ونتيجتهما القلب
الحاصل منهما وانما قال من كنت نتيجة عنهما فان الحقيقة الانسانية هي
القلب لا غير ولمن دخل بيتي اي قلبي بل مقام قلبي وهو الفناء في الله
والبقاء به مؤمنا اي مصدقا بما يكون فيه بل في مقامه من الاخبارات
الالهية وهي اى الاخبار الالهي ما حدثت به انفسهم اى انفس الداخلين
في مقام القلب فان احاديث نفوس ارباب القلوب لا تكون الا حقانية
الهية سواء كانت بواسطة ملك او بغير واسطة ولا يشوشهم
الهواجس النفسانية والوساوس الشيطانية وفي بعض النسخ
انفسها والظاهر ان التأنيث ح وانما هو حكاية لما وقع في الحديث
الصحيح ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان الله تجاوز لامتي ما حدثت
به انفسها ما لم تتكلم او تعمل فالمعنى ان الاخبار الالهي هو ما يفهم من قوله
عليه السلام ما حدثت به انفسها في الحديث المذكور وللمؤمنين من العقول
المجردة اي الارواح لان من شأنهم التاثير فلهم مرتبة الانوثة ولا تزد
الظالمين ما خوذا من الظلمات كما قال صلى الله عليه وسلم الظلم ظلمات
يوم القيمة اهل الغيب منصوب على انه عطف بيان للظالمين المكتنفين
اي المستترين مع كمال نورتهم خلف الحجب الظلمانية ووراء الاستار
الجسمانية الا تبارا اى هلاكا بالفناء فيك فلا يعرفون بواسطة هذا
الهلاك نفوسهم ولا يشعرون بذواتهم لشهودهم وجه الحق الباقي ازلا
وابدا دونهم اى دون انفسهم فلا يحتجبون بها عن الحق تعالى وجاء في
المحمديين قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه كما ان التبار الهلاك
فما جاء في النوحيين موافق لما جاء في المحمديين ومن اراد ان يقف على

نعليه

اسرار نوح عليه السلام وحكمه المنطوية في كلمته فعليه بالرقي في فلك
نوح وهو اي بيان اكثر اسرار نوح ووجه توقف انكشافها على الرقي
الي فلك نوح مذكور في كتاب التنزلات الموصلية لنا قال بعض الشارحين
هو كتاب جليل القدر فليطلب الاسرار النوحيه منه والسلام على
من اتبع الهدي واجتنب عن ان يتطرق اليه الضلالة والردي اذا
ظهر عليه الحق فيما سمع اقبل عليه بالقبول والاذعان فالا اسرعه الي
بقعة الامكان ٥ فص حكمة قدوسية في كلمة ادريسية
انما اردف الشيخ رضي الله عنه الكلمة النوحية بالكلمة الادريسية
وان كان ادريس قبل نوح عليهما السلام بحسب الزمان لمناسبة مخصوصة
بينهما من حيث ان الصفة القدوسية تلي الصفة السبوحية في المعني والمرتبة
فان السبوح هو المنزه عن ان يلم به نقص والقدوس هو الطاهر المقدس
عما يتوهم فيه من امكان تطرق نقص ما اليه يشينه واما سر اختصاص هذه
الصفة بادريس عليه السلام فلاجل ان الكمال الذي حصل له انما كان بطريق
التقديس وهو تروحنه وانسلاخه عن الكدورات الطبيعية والنقايص
العارضة من المزاج العنصري ولما نزل في شانه عليه السلام انه رفع مكانا
عليا ابتدأ رضي الله عنه حكمته بذكر العلو وبيان اقسامه واحكامه فقال
العلو نسبتان اراد علو ان كما صرح به في مختصره المسمي بنقش الفصوص
ولكن لما كان العلو في حد ذاته امرا نسبيا وكان امتياز كل من قسميه عن
الاخر ايضا بالنسبة والاضافة الي موصوفه عبر عنهما بقوله نسبتان او المعنى
على ان العلو له نسبتان علو مكان يتصف به المكان اولا والمتمكن ثانيا
وعلو مكانة اي مرتبة يتصف به المكانة اولا وصاحب المكانة ثانيا فعلو
المكان يدل عليه قوله تعالي ورفعناه مكانا عليا فانه يدل على رفعة ادريس
عليه السلام وعلي علو مكانه وهو فلك الشمس اما رفعته مكانه واما علو
مكانه فلوجهين احدهما باعتبار ما تحته من الكرات الفلكية والعنصرية
وثانيهما باعتبار المرتبة بالنسبة الي جميع الافلاك ولما كان علوه بالاعتبار
الاول ظاهرا اعرض رضي الله عنه عن بيانه وتعرض للثاني بقوله واعلى
الامكنة اي بالمكانة والمرتبة لا باعتبار الجهة فان اعلاها بهذا الاعتبار انما

هو العرش

هو العرش كما سيجيء المكان الذي يدور عليه رحى عالم الافلاك ويصل
من روحانيته الفيض الي ساير الافلاك كما ان من كوكبه يتنور الافلاك
جميعا وذلك كما يقال على القلب يدور البدن اي منه يصل الفيض الي
ساير البدن وهو اي المكان الذي يدور عليه الافلاك فلك الشمس وفيه اي في
فلك الشمس مقام روحانية ادريس عليه السلام كما يشعر به حديث المعراج
واجتمع به الشيخ رضي الله عنه هناك وجرت بينهما مفاوضات علمية
واسرار كلية الهية فاطلبها من كتاب الاسرار وكتاب التنزلات له وتحته
سبعة افلاك سمي رضي الله عنه كرات العناصر ايضا افلاكا تغليبا وفوقه
سبعة افلاك وهو اي فلك الشمس هو الخامس عشر فالذي فوقه فلك الاحمر
اي المريخ وفلك المشتري وفلك كيوان يعني زحل وفلك المنازل
اي فلك الثوابت والفلك الاطلس صاحب الحركة اليومية وفي النسخة
المقروءة على الشيخ رضي الله عنه والفلك الاطلس فلك البروج على ان
يكون فلك البروج عطف بيان للفلك الاطلس وتسميته بفلك
البروج بناء على ان البروج انما يتقدر فيه وان كانت اساميها بملاحظة
ما يحاذيها من كواكب فلك المنازل وفلك الكرسي وفلك العرش
اثبت رضي الله عنه هذين الفلكين ايضا في الباب الخامس والتسعين ومائتين
من الفتوحات وذكر ان الاطلس هو عرش التكوين اي عنه ظهر
الكون والفساد بواسطة الطبايع الاربع ومستوي الرحمن هو العرش
العظيم الذي ما فوقه جسم ومستوي الرحيم هو الكرسي الكريم والحكماء
ايضا ما جزموا بانه ليس فوق التسعة فلك اخر بل جزموا بانه لا يمكن
ان يكون اقل منها والذي دونه اي دون فلك الشمس فلك الزهرة وفلك
الكاتب اي عطارد وفلك القمر وكرة الاثير اي النار وكرة الهوا وكرة الماء
وكرة التراب وتعبيره رضي الله عنه عن هذه الاربع بالكرة ههنا يدل على
ان اطلاق الفلك عليها فيما تقدم كان تغليبا فمن حيث هو اي فلك الشمس
قطب الافلاك بالمعنى المذكور هو اي ادريس الذي رفع اليه رفيع المكان
وعلوه علو المكان واما علو المكانة فهو لنا اعني المحمديين قال تعالى خطابا لهم
وانتم الاعلون يعني الاعلوية في المكانة فانه قال تعالى والله معكم

يريد معيته في هذا العلو المفهوم من الاعلوية وهو سبحانه في مرتبة
جمعه يتعالى عن المكان لا عن المكانة فالعلو الذي هو معهم فيه لا يكون
الا علو المكانة ولما اثبت سبحانه لنا علو المكانة وخافت نفوس العمال منا
اعني الزهاد والعباد الذين لا علم لهم بالحقايق نقصان جزاء اعمالهم الذي
هو علو المكان فان علو المكانة لا يكون جزاء الا عن العلوم والمعارف
اتبع المعية بقوله ولن يتركم اي لن ينقصكم الحق سبحانه اعمالكم فيكون
لكم علو المكان بحسب اعمالكم كما كان لكم علو المكانة بحسب علومكم فالعمل يطلب
المكان وعلوه كمراتب الجنان والعلم يطلب المكانة ورفعتها كمراتب القرب
من الله تعالى فجمع لنا في هذه الاية بين الرفعتين علو المكان الحاصل للعمال
لله بالعمل اي بسبب الاشتغال بالعمل جزاء له وعلو المكانة الحاصل للعلماء بالله
بالعلم اي بسبب التحلي بالعلم نتيجة له وانما كان علو المكانة للعلم وعلو المكان
للعمل لان العلم امر معنوي روحاني كالمكانة والعمل امر صوري جسماني كالمكان
فاقتضى كل منهما ما يناسبه ثم قال تعالى تنزيها للاشتراك بالمعية
اي تنزيها واقعا لاجل الاشتراك المتوهم بين الحق وبين المحمديين في
الاعلوية بسبب معيته معهم المفهومة من قوله والله معكم في هذه الاعلوية
وقوله سبح اسم ربك الاعلى مقول للقول وقوله عن هذا الاشتراك المعنوي
متعلق بقوله سبح اي سبح ونزه ربك الذي هو اعلى من ان يشاركه احد في الاعلوية
عن هذا الاشتراك المعنوي اي المؤثر في المعنى بان يكون هناك حقيقتان
متغايرتان مشتركتان في امر واحد بل ليس هذا الاشتراك الا بحسب
الصورة الفارقة بين الحق والخلق واما بحسب المعنى والحقيقة الحاكمة
بان لا موجود الا الحق فلا اعلوية بل لا علو الا للحق سبحانه في مرتبتي جمعه
وتفصيله ومن اعجب الامور كون الانسان اعلى الموجودات اعني الانسان الكامل
فان مرتبته جامعة للمراتب كلها واما الناقص فمرتبته اسفل السافلين وما نسب
وما نسب اليه اي الانسان الكامل العلو الا بالتبعية والاضافة اما الى المكان
واما الى المكانة وهي اي المكانة هي المنزلة فما كان علوه اي لم يكن علو الانسان
الكامل لذاته بل بواسطة المكان او المكانة فهو العلي بعلو المكان كادريس
عليه السلام او بعلو المكانة كالمحمديين فالعلو بالاصالة لهما اي للمكان والمكانة
وبالتبعية

وبالتبعية للانسان الكامل ولما ذكر ان الموصوف بالعلو اصالة هو المكان
او المكانة اراد ان يشير الى علو كل منهما بالنسبة الى الحق سبحانه والخلق بما ورد
في القران فقال فعلو المكان بالنسبة الى الحق سبحانه كالرحمن اي ما يفهم من مثل
قوله تعالى الرحمن على العرش استوى وهو اي العرش اعلى الاماكن لا مكان فوقه
فاعلويته باعتبار الجهة فلا ينافي اعلوية فلك الشمس باعتبار المرتبة كما سبق
والحق سبحانه مستو عليه بظهوره باسم الرحمن لا بمعنى التمكن فيه فانه من خواص
الاجسام فلا يناقض ما سبق من قوله وهو تعالى عن المكان لا عن المكانة فان
تعاليه عن التمكن في المكان لا ينافي استواءه عليه بظهوره فيه ببعض الاسماء
وعلو المكانة ايضا بالنسبة اليه تعالى ما يفهم من قوله تعالى كل شيء هالك الا
وجهه وقوله تعالى واليه يرجع الامر وقوله تعالى االه مع الله اذ البقاء مع
هلاك الاشياء وكونه مرجع الامور كلها ومتفردا بالالهية مرتبة
علية ومكانة رفيعة ولما فرغ عن ذكر ما يدل على نسبة العلوين اليه
تعالى شرع في ذكر ما يدل على نسبتهما الى الخلق وغير الاسلوب فقال
ولما قال تعالى في حق ادريس عليه السلام ورفعناه مكانا عليا فجعل عليا
نعتا للمكان فهذا علو المكان ولما قال تعالى واذ قال ربك للملايكة اني
جاعل في الارض خليفة فهذا اي العلو المفهوم من الخلافة علو المكانة وقال
تعالى في حق الملايكة حين خاطب ابليس بقوله استكبرت ام كنت من العالين
فجعل العلو للملايكة اي لبعضهم حيث عبر عنهم بالعالين وهم المهيمون الذين
لم يكن لهم شعور بوجود آدم ولم يؤمروا بسجوده فلو كان جعل العلو
لهم لكونهم ملايكة لدخل الملايكة العالون وغير العالين كلهم في هذا العلو فلما
لم يعم الدخول في هذا العلو الملايكة كلهم مع اشتراكهم وفي بعض النسخ مع
اشتراكهما اي اشتراك العالين وغير العالين في حد الملايكة عرفنا ان
هذا العلو علو المكانة عند الله لا العلو الذاتي بما ذكر ولا العلو المكاني ايضا
لتجردهم ولم يتعرض له الشيخ رضي الله عنه لظهوره وكذلك اي مثل العالين
من الملايكة الخلفاء من الناس في كون علوهم بالخلافة علو المكانة لا العلو الذاتي
فانه لو كان علوهم بالخلافة علوا ذاتيا اي حاصلا لذات الطبيعة الانسانية

ونفسها من غير ان يكون لامر خارجي دخل فيه لكان ذلك العلو ثابتا
لكل انسان فلما لم يعم ذلك العلو عرفنا ان ذلك العلو للمكانة الحاصلة
للخلفاء عند الله او عند الناس لا للنفس طبيعتهم الانسانية ليكون ذاتيا
ولا للعلو المكاني اذ لا اختصاص لهم حين الخلافة بمكان لا يكون للمستخلف
عليهم ومن اسمائه الحسنى الذاتية العلي فعلوه على من ان كان من علي عليه
اذا غلب وما ثمة اي في المرتبة التي اعتبر فيها اتسام الذات بهذا الاسم
وهي مرتبة الجمع الا هو فكيف يتوهم نسبته الى غيره فهو العلي لذاته لا لغيره
او علوه عن ماذا اي عن اي شئ ان كان من علا عنه اذا ارتفع وما هو اي ذلك
الشئ في تلك المرتبة الا هو اذ لا شئ سواه فعلوه لنفسه لا لغيره ولما
اثبت العلو الذاتي للحق سبحانه في مرتبة الجمع اراد ان يثبته له في مرتبة
الفرق وللخلق ايضا باعتبار انه عين الحق بالحقيقة في هذه المرتبة فقال
وهو اي الحق الموصوف بالعلو الذاتي من حيث الوجود الذي هو من حيث تقيده
بتعينات علمية حقايق الاشياء ومن حيث تقيده بتقيدات عينية وجوداتها
عين الموجودات حقيقة ووجودا ونقول هو من حيث الوجود والتحقق
دون العلم والتعقل عين الموجودات فان المطلق عين المقيد في التحقق
غيره في التعقل فالمسمى محدثات هي العلية لذاتها لعدم المغايرة بينها
وبين العلي لذاته وليست تلك المحدثات الا هو فهو اي الحق سبحانه في مرتبة
الفرق ايضا من العلي علو ذات لا علو اضافة اذ لا غير حتى يعتبر
اضافته اليه لان الاعيان التي لها العدم الخارجي الثابتة صفة للاعيان
فيه اي في ذلك العدم ما شمت رائحة من الوجود الخارجي فهي دايما على
حالها في العدم فلا غير في الوجود حتى يكون علو الحق بالاضافة اليه ولو
فرض وجودها ايضا لا يلزم وجود الغير فانها ايضا تكون حينئذ من صور
تجلياته مع تعداد الصور الكاينة في الموجودات وتكثرها فان لكل موجود
صورة خاصة والعين المتجلية في مجموع الصور واحدة ظاهرة من المجموع
بل من كل جزء منه من حيث تقيدها باطنة في المجموع من حيث اطلاقها
او نقول ظاهرة من المجموع بالنسبة الى من كان وجود الخلق في نظره مرآة

لوجود

لوجود الحق تعالى باطنة في المجموع بالنسبة الى من كان وجود الحق في
نظره مرآة لوجود الخلق وظاهرة من المجموع وباطنة في المجموع معا
بالنسبة الى من جمع بين الامرين واذا كان العين واحدة فوجود الكثرة
انما هو في الاسماء لانه ليس هناك الا عين مطلقة وتعين يسمى العين
المتعينة به اسما فاذا لم تكن الكثرة في العين يجب ان تكون في الاسماء باعتبار
خصوصياتها التي هي التعينات لا باعتبار محض الذات وهي اي الاسماء
باعتبار تلك الخصوصيات النسب العارضة للعين الواحدة من حيث
ظهورها من صور الموجودات وبطونها فيها وهي اي النسب امور عدمية
بالنسبة الى الخارج لا وجود لها متميزا عن وجود الحق سبحانه وان كانت موجودات
متمايزة في العقل فوجود الكثرة اي ثبوتها يكون من الامور العدمية وليس
في الوجود الا العين الواحد الذي هو الذات يترآى متكثرة بانضياف
تلك الامور العدمية اليه فهو اي الحق سبحانه مع كونه في عين الكثرة
العلي لنفسه لا بالاضافة الى غيره فما في العالم ايضا من هذه الحيثية
اي حيثية كون العين واحدة والكثرة المشهودة عدمية علو اضافة
بل علوه بذاته وان كان من حيثية اخرى وهي جهة الغيرية واعتبار
الكثرة له علو اضافة واليه اشار بقوله لكن الوجوه الوجودية والاعتبارات
المتضافة الى الوجود الحق مع كونها عدمية في نفسها متفاضلة بعضها
اعلى من بعض فعلو الاضافة موجود في العين الواحدة من حيث الوجوه
الكثيرة للمتخالفة المتضادة والغير المتضادة لذلك اي لظهور العين
الواحدة بالوجوه الكثيرة نقول فيه اي في الحق تعالى ونحمل عليه وجه من
تلك الوجوه من حيث الحقيقة ونسلبه عنه من حيث التعين فنقول الحق
هو كناية عن كل وجه باعتبار غيبته لا هو والحق انت كناية عن كل وجه
باعتبار الخطاب لا انت فالاثبات لاطلاق الحق سبحانه والسلب لتقيد الوجه
قال الخراز رحمه الله تعالى وهو وجه من وجوه الحق ومظهر من مظاهره الكاملة
ولسان من السنته ينطق الحق تعالى به عن نفسه بان الله لا يعرف
الا بجمعه بين الاضداد في الحكم عليه بها حكما صادقا مطابقا لما في نفس
الامر ولكن من جهة واحدة كما صرح به في الفتوحات فاختص الجمع

مطلب في ان النسب امور عدمية

بينها من وجه واحد بالحق سبحانه وغيره وان كان يجمع بينها لكن من جهات
مختلفة فالجمع بينهما من جهة واحدة مختص بالحق تعالى فهو الاول والاخر
والظاهر والباطن فهو عين ما ظهر وهو عين ما بطن وقوله في حال ظهوره
بالحكم للمفهوم من قوله هو عين ما بطن وما غة من يراه غيره ليكون ظاهرا له وما
ثمة من يبطن عنه ليكون باطنا عنه فاذا ظهر لواحد من العارفين فهو ظاهر
لنفسه لا لغيره لان ذلك العارف وجه من وجوهه الكاملة واذا بطن
عن احد من الجاهلين فهو باطن عنه اي عن نفسه لا عن غيره لان ذلك الجاهل
مظاهره الحجابية وهو المسمى ابا سعيد الخراز وغير ذلك من اسماء المحدثات
بحسب تنزلاته الى مظاهر الاكوان فيقول الباطن لا اذا قال الظاهر انا يعني
اذا ظهر الظاهر بانانيته واظهر احكامه واثاره ينفيه الاسم الباطن ولا يجامعه
ولا يتمكن من اظهار احكامه واثاره وكذلك يقول الظاهر لا اذا قال الباطن
انا وهذا الحكم جار في كل ضد فانه يثبت مقتضي ذاته وينفي مقتضى ما يقابله
وذلك لا ينافي ما سبق من انه يجمع بين الضدين من جهة واحدة فان الحقيقة
الواحدة تجمع الضدين من جهة واحدة لا من جهتين والا نقلنا الكلام الى الجهتين
حتى ينتهي الى جهة واحدة واما اذا انقيدت باحد الضدين فلا يجامع تقيده
به الضد الاخر والمتكلم واحد اي يقول كل من الاسمين ما يقول والحال ان
المتكلم فيهما واحد بحكم احدية العين وهو اي المتكلم عين السامع كما يقول النبي
عليه السلام في بيان مغفرته تعالى لذنوب امته ما صدرت عن جوارحها وما
حدثت به انفسها فهي اي الانفس المحدثة وهي السامعة حديثها وهي العالمة
بما حدثت به وقوله انفسها من وضع المظهر موضع المضمر وضميرها للامة والعين
واحدة وان اختلفت الاحكام الصادرة منها من التحديث والسماع والعلم ولا سبيل
الى جهل مثل هذا الذي ذكرناه من وحدة النفس وكثرة اساميه لاختلاف اوصافه
واحكامه فانه يعلمه كل انسان من نفسه اذا راجع وجدانه وهو اي الانسان
الذي يعلم ذلك صورة الحق تعالى كما قال صلى الله عليه وسلم ان الله خلق ادم على
صورته فاختلطت الامور المتكثرة في عين واحدة واجتمعت فيها وظهرت
الكثرة الاسمائية بسبب ظهور هذه العين الواحدة منقيدة بكل واحد واحد
من تلك الامور كما ظهرت الاعداد بالواحد اي بتكراره في المراتب المعلومة

للعدد

للعدد من الاحاد والعشرات والمأت والالوف فاوجد الواحد بتكراره
العدد وفصل العدد بمراتبه الواحد يعني احواله واحكامه مثل الاثنين
والثلاثه والاربعة وغير ذلك الى ما لا نهاية له لان كل مرتبة من هذه
المراتب ليست غير الواحد المتجلي بها لان الاثنين مثلا ليس الا واحد
وواحدا اجتمعا بالهيئة الوحدانية فحصل الاثنان فليس فيه سوى
الواحد المتكرر فهو مرتبة من مراتبه واذا تجلى الواحد في مرتبة ظهر
بعض احكامه الذي لم يكن ظاهرا في مرتبة واحديته كالزوجية الاولى
مثلا وكذلك الثلاثة لما تجلى الواحد بها ظهرت بها الفردية الاولى
التي لم يكن ظاهرة في مرتبة الواحدية والاثنينية ايضا وكذا البواقي
فمراتب الاعداد كلها تفاصيل لاحوال الواحد واحكامه المستجنة فيه
قبل ظهوره فيها اعلم ان الواحد ولله المثل الاعلى مثال للعين الواحدة
التي هي حقيقة الحق سبحانه وتعالى والعدد مثال للكثرة الاسمائية الحاصلة
من تجلي تلك الحقيقة بصور شوونها ونسبها الذاتية او لكثرة الاعيان
الثابتة في العلم وللمعدود مثال للحقايق الكونية والمظاهر الخلقية التي
لا يظهر احكام الاسماء ولا احوال الاعيان الثابتة الا بها كما اشار اليه على
سبيل التمثيل بقوله وما ظهر حكم العدد الا بالمعدود فان العدد لكونه عرضا
غير قايم بنفسه لا بد ان يقع في معدود ما وكذلك الاسماء الالهية والاعيان
الثابتة لكونها مستهلكة تحت قهر الاحدية لا يظهر متغايرة الاحكام متمايزة
الاثار الا بالمظاهر الخارجية سواء كانت تلك المظاهر موجودة في الحس كالاعضاء
الظاهرة للنفس الانسانية او معدومة فيه لكنه موجودة عند العقل
كالقوى الباطنة لها والى هذه القسمة اشار بقوله والمعدود منه عدم
اي معدوم من حيث الحس ومنه وجود اي موجود بحسبه فقد يعدم الشيء
من حيث الحس بان لا يدركه الحواس الظاهرة وهو موجود من حيث العقل بان
يدركه العقل باثاره كالنفس الناطقة وقواها الباطنة وكان المقصود من
هذا التقسيم التنبيه على ان المظهر لا يجب ان يكون محسوسا شهاديا بل يجوز
ان يكون معقولا غيبيا فلا بد هاهنا من عدد يفصل الواحد ومن معدود
يظهر به حكم العدد ولا بد ايضا من واحد ينشئ بتكراره ذلك العدد

فينشأ بسببه اي يوجد العدد بسبب الواحد وتكراره او يظهر الواحد
في مراتبه ومقاماته المختلفة بسبب العدد وظهوره فان كان كل مرتبة
من مراتب العدد حقيقة واحدة كالتسعة مثلا والعشرة الى ادنى منهما
وهو من الثمانية الى الاثنين والى اكثر منهما وهو من احد عشر الى غير نهاية ما
هي مجموع جواب للشرط اي فليست كل مرتبة من حيث انها واحدة مجموعا من
الاحاد لمنافاة الوحدة جمعية الاحاد التي هي الكثرة ولا ينفك عنها ايضا
مطلقا اسم جمع الاحاد فانها وان انفك هذا الاسم منها باعتبار عروض
الوحدة لها لكنه لاينفك عنها باعتبار ذاتها وانما لا ينفك فان الاثنين حقيقة
واحدة والثلاثة حقيقة واحدة اخرى بالغا ما بلغت هذه المراتب وهذه المراتب
وان كانت كل منها حقيقة واحدة فما عين واحدة اي فليس عين واحدة منهن
عين ما بقي فلابد من فارق وليس الفارق هو الوحدة لاشتراكها بين الجميع فلابد
ان يكون الفارق ما وقع في جمع الاحاد من التفاوت فالجمع يأخذها اي يتناول
المراتب كلها فلا ينفك عنها اسمه فنقول بها اي بتلك المراتب ونثبتها ممتازا
بعضها عن بعض قولا واثباتا ناشئا منها اي من ذواتها باعتبار تفاوت
جمعياتها ونحكم بها باعتبار جمعياتها الاحاد عليها باعتبار كونها مراتب
فنحكم على كل مرتبة بانها جمع الاحاد قد ظهر في هذا القول اي القول بوجود
تلك المراتب وامتياز بعضها عن بعض عشرون مرتبة بسيطة لا تركيب فيها وهي
من واحد الى تسعة ومن عشرة الى تسعين ومائة والف وعدّ رضي الله عنه الواحد
من المراتب تسامحا واذا لم يكن المراتب منحصرة في هذه البسايط فقد دخلها اي
المراتب العشرينية التركيب اي تركيب بعضها مع بعض لافادة ساير المراتب
الغير المتناهية وكانه رضي الله عنه جعل تثنية المايه والف ايضا من قبيل التركيب
لتركبهما مع علامة التثنية او حكم بدخول التركيب باعتبار الاعم الاغلب
فما تنفك اي لا تزال تثبت لكل مرتبة عين ما هو منفي عنها عندك لذاته كما تقول
في كل مرتبة انها حقيقة واحدة فتثبت لها الوحدة المنفية لذاتها عن كل عدد فانها
منافية لكونه جمع الاحاد وكما تقول في كل مرتبة انها جمع الاحاد فتثبت لها
الجمعية وهي منفية باتصافها بالوحدة ومن عرف ما قررناه في الاعداد من ان
منشئ الاعداد بتكراره هو الواحد والواحد الظاهر في مراتبه هو العدد وعرف

ايضا

ايضا ان نفيها اي نفي كل مرتبة عن نفسها اسم جمع الاحاد باعتبار الوحدة
عين ثبتها اياه باعتبار كونها عددا بمعنى ان هذا الثبت لاينفك عن ذلك
النفي كما لاينفك عين الشيء عنه علم ان الحق المنزه عن مشابهة الخلق باعتبار
اطلاقه هو الخلق المشبه بعضه ببعض من حيث تجليه بالصور المتعينة
المتشابهة كما ان الواحد المنزه في حد نفسه عن الكثرة العددية هو
العدد المتصف بالكثرة بتكرار ظهوراته وان كان قد تميز الخلق من الخالق
بالتقييد والاطلاق والامكان والوجوب تميز العدد عن الواحد فاذا لا
حظنا تقييد الخلق وامكانه واطلاق الحق ووجوبه فلا الخلق حق ولا الحق خلق
فالامر الخالق المخلوق اى فالحال والشأن ان الخالق هو المخلوق كما ان
الواحد هو العدد وذلك اذا شاهدنا الخالق سبحانه في كمال اطلاقه
وعلوه ثم لاحظناه تجليه اولا بالفيض الاقدس بصور الاعيان الثابتة
وثانيا بالفيض المقدس بصور الاعيان الخارجية فقلنا الخالق المخلوق
اى الخالق بعد اعتبار تجليه وتنزله هو المخلوق والامر المخلوق الخالق
اى الحال والشأن ان المخلوق هو الخالق كما ان العدد هو الواحد وذلك
اذا لاحظنا اولا المخلوق وفتشنا عن حقيقته ووجوده وجدناهما
عين الخالق بالتجليين المذكورين فقلنا المخلوق حقيقة ووجودا هو الخالق
كل ذلك المذكور من الخالق والمخلوق من عين واحدة فان الحقايق ثلث
حقيقة فعالة مؤثرة واحدة عالية واجبة وهي حقيقة الله الخالق سبحانه
وحقيقة منفعلة متاثرة متكثرة سافلة ممكنة وهي حقيقة العالم المخلوق
وحقيقة ثالثة جامعة بينهما فعالة من وجه منفعلة من وجه واحدة من وجه
كثيرة من وجه وكذا في ساير الصفات المتقابلة وهذه الحقيقة احدية جمع
الحقيقتين ولها مرتبة الاولية الكبرى والاخروية العظمى وهي العين الواحدة
التي انتشئت منها نسبتا الخالقية والمخلوقية لا اى ليس كل ذلك متنشيا من عين
واحدة فان الانتشاء منها بتوهم الاثنينية بل هو اي كل ذلك العين الواحدة باعتبار
ارتفاع النسب الاعتبارية عن البين وهو اي كل ذلك هو العيون الكثيرة اذا اعتبرت
تلك النسب ولوحظت احكامها فانظر العيون الكثيرة في المواد التفصيلية
وامعن النظر فيها لتعلم ماذا ترى اي ما الذي تراه او اي شيء تراه اترى وحدة العين الواحد

فقط فتكون رؤية الحق تعالى مانعة لك عن رؤية الخلق اوكثرة العيون
الكثيرة فقط فتكون رؤية الخلق مانعة لك عن الحق او الوحدة في الكثرة
والكثرة في الوحدة من غير ان يمنع احدهما عن الاخرى فمن تلك المواد التفصيلية
حال ابراهيم مع اسحق عليهما السلام وما فدي به من الذبح العظيم قال اسحق
بل الحق متلبسا بصورة اسحق مخاطبا نفسه في صورة ابراهيم يا ابت
يا من ظهر الحق بصورتي بوساطة ظهوره في صورتك وربانى بك افعل اي
تهيئ لظهور فعل الحق فيك لتفعل ما تؤمر به في رؤياك من ذبحي وافناء
انانيتي والولد في الحقيقة المطلقة بل الحقيقة الانسانية التي هي من
التعينات الكلية لها عين ابيه فما راى ابراهيم بل الحق في صورته في المنام انه يذبح
سوى نفسه ولكن في صورة اسحق وفداه اي الحق سبحانه اسحق بذبح عظيم
بكسر الذال وهو ما يذبح اي بنفسه في صورة ذبح عظيم فظهر في صورة كبش
لاجل الفداء من ظهر بصورة انسان يعني ابراهيم واسحق وظهر بصورة ولد لا بل
بحكم ولد اي بنسبة الولدية وحكمها من هو عين الوالد وانما اضرب بنصين بحثا
بالتقابل لان الظهور بصورة المتقابلين ابدع ثم ترقى رضى الله عنه الى ذكر من
هو اقرب الى المبدء من ابراهيم واسحق عليهما السلام وهو ادم وحواء وولدهما
قال تعالى يا ايها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها
زوجها اي الذي اوجدكم بظهوره في صوركم ظهورا منتشيا من ظهوره
بصورة نفس واحدة هي ادم عليه السلام وخلق من ادم زوجه اي ظهر بصورة
زوجه ظهورا منتشيا من ظهوره بصورته فما نكح ادم حين نكح زوجه
سوى نفسه فان زوجه من حيث الحقيقة المطلقة او من حيث الحقيقة الانسانية
النوعية التي هي من التعينات الكلية لها عينه فمنه اي من ادم بالاعتبار
المذكور الصاحبة والولد والامر اي العين الظاهرة واحد في العدد اي في
عدد هؤلاء المعدودين كثرتهم وصورة كثرتهم او الامر الظاهر في هؤلاء المذكورين
من ادم وزوجته وولده مثل الواحد الظاهر في العدد فكما ان حقايق
العدد وعقوده مراتب ظهور الواحد كذلك ادم عليه السلام وصاحبته
واولاده مراتب ظهور الوجود الحق سبحانه ثم ترقى رضى الله عنه من ذكر
ادم عليه السلام وصاحبته وولده الى ما هو اقرب منهم الى المبدء وهو الطبيعة

فقال فمن الطبيعة اي واذا كان الامر في نفسه واحدا غير متعدد فما
الطبيعة التي حضرت قوابل العالم كلها هو الوجود الحق المتعين بتعين كلي يؤثر
في تلك القوابل به من الظاهر منها اي من الطبيعة هو جزئياتها التي هي الوجود
الحق المتعين بتعين كلي اولا ثم تعينات شخصية وما رايناها نقصت بما ظهر منها
من افرادها ولا زادت بعدم ما ظهر منها من الافراد فانها حقيقة معقولة نسبتها
الى ما ظهر منها نسبة الكلي الى جزئياته لا نسبة الكل الى اجزائه فلا ينتقص
بظهور الجزئيات وافرادها عنها ولا يزيد برجوع الجزئيات الكا اليها
كما ينتقص الكل بافراز الاجزاء عنه ويزيد برجوعها اليه وكذلك الوجود الحق
لا ينتقص بظهور الظاهر عنه ولا يزيد برجوعها اليه وما الذي اي ليس الذي
ظهر من الطبيعة غيرها مطلقا بل هي التي ظهرت في صور مراتبها لا غير كما ان
الحق سبحانه ليس غير الظاهر مطلقا بل هو الذي ظهر بصورها وما هي اي ليست
الطبيعة عين ما ظهر منها مطلقا كما ان الحق سبحانه ليس عين المظاهر كذلك لاختلاف
الصور اي صور ما ظهر منها بالحكم عليها اي على الطبيعة وهي اي الطبيعة واحدة لا اختلاف
في حقيقتها وحكمها فلا تكون عين ما وقع فيه الاختلاف فهذا الشيء بارد يابس
فتحكم صورته على طبيعته بالبرودة واليبس وهذا حار يابس فجمع الحاكم وهو الصورة
بين هذين الشيئين في الحكم باليبس وابان بينهما في الحكم بغير ذلك اليبس
يعني الحرارة والبرودة فهاتان الصورتان وان اتفقتا في الحكم باليبس
لكنهما اختلفتا في الحكم بالحرارة والبرودة فكل منهما يحكم بخلاف ما يحكم به
الاخر والجامع بين هذه الصور المختلفة الاحكام هو الطبيعة التي لا اختلاف
فيها من حيث ذاتها لا بل الجامع العين الواحدة هكذا في بعض النسخ ومعناه
ظاهر وفي النسخة المقروءة على الشيخ رضى الله عنه بل في اكثر النسخ لا بل العين
الطبيعة اي العين الواحدة المعهودة التي ظهرت بصور الموجودات كلها
بعد تعينها بتعين كلي هي عين الطبيعة فما يجمعها الطبيعة يجمعها
العين الواحدة فالجامع العين الواحدة فعالم الطبيعة اي الطبيعة المطلقة
وجزئياتها المقيدة والصور الطبيعية الجزئية التي سرت الطبيعة فيها
كلها صور لاعيانها الثابتة ظهرت في مرآة واحدة هي الوجود الحق فالصور

مشهودة والمرآة غير مشهودة كما هو شان المرآة لا بل عالم الطبيعة صورة
واحدة وهي الوجود الحق ظهرت في مرايا مختلفة هي تلك الاعيان الثابتة
فترائت بحسبها مختلفة متعددة فمائة اي عند تعدد المرآتين الا حيرة
لموحد للشاهد لتفرق النظر اي لتفرق نظر شهوده فانه يقع تارة على صور كثيرة
في مرآة واحدة وتارة على صورة واحدة في مرايا متعددة ولا يتمكن من التميز
بين المراتب بل يجهلهما في عين علمه بطريق الذوق والوجدان فيتحير ويعترف
بالعجز ويقول العجز عن درك الادراك ادراك واما من عرف ما قلناه من
الفرق بين المرتبتين وميّز بينهما بالعلم والعرفان كما علمهما بالذوق
والوجدان لم يحر بفتح الحاء المهملة اي لم يقع في هذه الحيرة وان كان
ههنا العارف في مزيد علم وزيادة العلم توجب الحيرة كما يشعر به قوله
عليه السلام رب زدني تحيرا فانه عليه السلام اراد الزيادة في الحيرة
المسببة عن العلم فقوله وان كان في مزيد علم شرطية وصلية فليس
اي للمزيد في العلم مع عدم الحيرة الا من حكم المحل والمحل عين العين
الثابتة فيها اي بالعين الثابتة التي للموجودات وتنوع استعداداتها
يتنوع الحق سبحانه في تجلياته في المجلي العيني الخارجي الذي هو صورة
العين الثابتة فيتنوع الاحكام عليه اي على الحق سبحانه بحسب ما يقتضيه
استعداداتها فيقبل الحق سبحانه كل حكم يقتضيه العين الثابتة وما
يحكم عليه اي على الحق سبحانه الا عين ما تجلى فيه ما ثمة حاكم الا هذا شعر
فالحق خلق بهذا الوجه اي وجه ظهور الوجود الحق في المرايا المختلفة في
المجالي المتعددة وتنوع الاحكام عليه بحسبها فاعتبروا اي كونوا عابرين
من كثرتها النسبة العارضة له باعتبار ظهوره في تلك المرايا والمجالي
الى وحدته الحقيقية الذاتية وليس اي الحق سبحانه خلقا بذاك الوجه المذكور
اولا وهو كونه مرآة للاعيان الخلقية فالحق ليس خلقا حينئذ بل منزه من
الصفات الخلقية محتجب بحجاب عزه باق في غيبه لا يشهد ولا يرى
وكل ما يشهد ويرى فهو خلق فاذكروا اي كونوا ذاكرين له غير ناسين
لاحتجابه وراء الصور الخلقية من يدر اي من يعرف ما قلت من الوجهين

لم تخذل

لم تخذل بناء على الفاعل او للمفعول اي لم تزغ ولم تمل عن شهود الحق
الواحد سبحانه في مراتب الكثرة بصيرته وليس يدريه اي ليس يدري
ما قلت الا من له بصر نافذ في بواطن الاشياء غير منجمد على ظواهرها جمع
اي احكم بالجمع والوحدة في مرتبته وفرق اي احكم بالفرق والكثرة في مرتبته
فان العين الواحدة في حد ذاتها وهي اي العين الواحدة الكثيرة بحسب تجلياتها بشئونها
وصفاتها لا تبقى عند ظهورها بالوحدة شيئا من صور الكثرة بل تنفيه وتفنيه ولا تذر
عند تجليها في الكثرة شيئا من صور الكثرة الا وهي بذاتها تتجلى فيه اعلم ان للحق سبحانه
علوا ذاتيا في مرتبة البطون والجمع حيث كان الله ولم يكن معه شيء فانه لا شيء
هناك حتى يكون علوه بالنسبة اليه وعلوا ذاتيا في مرتبة الظهور والفرق باعتبار
اتحاد الظاهر والمظهر فانه لا شيء سواه هناك ايضا ولا شك ان له بهذا الاعتبار
كمالا يستغرق به جميع الصفات الوجودية والنسب العدمية التي يكون للمظاهر
كلها وكان الشيخ رضي الله عنه بعد ما صرح بقوله اي بتول الوجود الحق كل حكم حكمت
به المظاهر والمجالي الى هذا العلو اشار حيث قال فالعلي لنفسه هو الذي
يكون له الكمال الذي يستغرق به جميع الامور الوجودية اي الصفات الحقيقية للموجودة
والنسب اي الصفات العدمية اي المعدومة في ذاتها سواء كانت اضافية او سلبية
ويستوعبها بحيث لا يمكن ان يفوته نعت منها اي من تلك الامور والنسب وسواء
كانت تلك الامور والنسب محمودة عرفا وعقلا وشرعا او مذمومة عرفا وعقلا اراد
رضي الله عنه سواء كانت محمودة عرفا او مذمومة عرفا وسواء كانت محمودة عقلا
او مذمومة عقلا وسواء كانت محمودة شرعا او مذمومة شرعا لكنه رضي الله عنه
جمعها رَوْمًا للاختصار والمصحح اضافة المذام اليه تعالى لان اضافتها اليه اكسير
ينقلب به النقصان كمالا والمذمة محمدة فالمضاف اليه تعالى انما هو ذوات
المذام مجردة عن صفة المذمة بل متلبسة بصفة المحمدة وبيان ذلك ان كل
موجود هو صورة حقيقية مخصوصة ومظهر اسم خاص من الاسماء الالهية يكون
ظهور احكام حقيقته واثار الاسم الظاهر فيه محمدة وكمالا له وان كان بالنسبة
الى من لا يلايمه مذمة ونقصانا وعدم ظهورها والخلل فيه بالعكس كالهداية
للانبياء والاولياء الكاملين والاضلال للشاطين فكل منهما كمال نسبي بالنسبة

اليه ما خلق له لا الي ما يقابله او يضاده فمنشأ المذمة انما هو خصوصية المحل
التي يقتضي عدم الملايمة فمن لا يكون له خصوصية الاقتضاء بل يكون بذاته
مستغنيًا عن الكل و بحسب شرفه مقتضيا للكل يكون كل في محله مقتضى حكمته
ودليل قدرته وفضيلة حيطته وآية كماله مع فرط نزاهة جلاله ولا يتصور
فيه عدم للملائمة اصلا فلا يتطرق اليه مذمة بل صاحب كمال الحيطة واستيعاب
الوجوه لو لم يوصف بوصف مظهر من مظاهره كان قادحا في سعة احاطته
وكمال استيعابه وليس ذلك العلو الذاتي والكمال المستغرق الا لمسمى الاسم الله
خاصة يعني الذات البحت والوجود المطلق فان الاسم الله كما يطلق على مرتبة
الالهية كذلك يطلق على الذات البحت والوجود المطلق ولا شك ان هذه
الاستغراق للمطلق لا للمقيد بمرتبة الالهية واما غير مسمى الله خاصة مما هو
مجلي له اي لمسمى الله من المجالي المتميزة عنه بالوجود الخارجي او صورة اسمية
حاصلة فيه يتعين به الذات تعين الهيولى بالصورة ولكن تعينا عقليا لا خارجيا
فان كان اي غير مسمى الله مجلي له فيقع التفاضل لابد من ذلك اي من وقوع التفاضل
بين مجلي ومجلي بحسب ظهوره في بعض المجالي بجميع الاسماء كالانسان الكامل وفي
بعضها ببعضها وما يظهر فيه ببعضها ايضا يقع فيه التفاضل وان كان اي غير
مسمى الله صورة فيه فتلك الصورة عين الكمال الذاتي المستغرق لجميع الكمالات
لانها اي تلك الصورة عين ما ظهرت تلك الصورة فيه بحسب الوجود والتحقق
وان كانت غيره بحسب التعقل بخلاف المجالي فانها متمايزة بعضها عن بعض
فالتعينات المختلفة تحققا وتعقلا متميزة عن الوجود الحق ايضا بالتعين
والاطلاق ولظهور غلبة حكم المغايرة بين مسمى الله ومجاليه وغلبة حكم الاتحاد
بينه وبين اسمائه اثبت رضي الله عنه التفاضل بين المجالي وقال لابد من ذلك
ونفاه عن الاسماء مع انه اثبت فيما سبق العلو الذاتي للمجالي ايضا حيث
قال وهو من حيث الوجود عين الموجودات فالمسمى محدثات هي العلية لذاتها
ولا شك في وجود التفاضل بين الاسماء باعتبار خصوصياتها المتميزة بعضها
عن بعض كما صرح به رضي الله عنه فيما سبق حيث قال فعلو الاضافة موجود في
العين الواحدة من حيث الوجوه الكثيرة فالذي لمسمى الله من العلو الذاتي

والكمال المستغرق

والكمال المستغرق هو الذي لتلك الصورة لا يقال هي اي تلك الصورة
الاسمية هو اي مسمى الله لمغايرتها له في التعقل ولا هي غيره ~~لاتحادهما في التحقق~~
لاتحادهما في التحقق والوجود وقد اشار ابو القاسم ابن قسي بفتح القاف
وتخفيف السين وتشديد الياء من اكابر شيوخ المغرب مشهور معتبر
في خلعه خلعه هو كتاب من تصانيفه سماه خلع النعلين شرحه الشيخ
رضي الله عنه الي هذا بقوله ان كل اسم الهي يتسمى بجميع الاسماء الالهية
وينعت بها وذلك اي عموم التسمي والنعت هنالك اي بين الاسماء الالهية
من اجل ان كل اسم الهي يدل على الذات وعلى المعنى الذي سيق اي وضع
الاسم له ويطلبه ذلك الاسم ليتميز به عن ساير الاسماء فمن حيث دلالته
على الذات له جميع الاسماء ومن حيث دلالته على المعنى المخصوص الذي
يتفرد به يتميز عن غيره من الاسماء كالرب والخالق والمصور الي غير ذلك
من الاسماء فالاسم عين المسمى من حيث الذات والاسم غير المسمى من حيث
ما يختص به من المعنى الذي سيق له واذا فهمت ان العلي بالعلو الذاتي
ما ذكرناه من انه هو الذي يكون له الكمال المستغرق جميع الكمالات علمت انه
اي العلو الذاتي ليس علو المكان وهو ظاهر ولا علو المكانة يعني العلو بحسب
منصب من المناصب وعلو المكانة بهذا المعنى اخص مما سبق فانه كان شاملا
للعلو بالصفات ايضا وانما قلنا العلو الذاتي ليس علو المكانة فان علو المكانة
بالمعنى الاخص يختص بولاة الامر الذين يتولون امور المسلمين بالغلبة
او اتفاق جماعة او نصب ذي منصب اعلى كالسلطان والحكام والوزراء
والقضاة وكل ذي منصب سواء كانت فيه اهلية ذلك المنصب كبعض
من سلف من هؤلاء المذكورين او لم يكن كابناء زماننا هذا ويمكن زوال
العلو بالمكانة بهذا المعنى عن صاحبه كما اذا انعزل السلطان والوزير
والحاكم والقاضي من مناصبهم والعلو بالصفات التي يتصف بها الموصوف
بها في حد ذاته من غير اعتبار معتبر مع انه دون العلو الذاتي ليس كذلك
اي مختصا بولاة الامر وواقعا في معرض الزوال فما ظنك بالعلو الذاتي
الذي هو اعلى مرتبة من الكل فلا يكون العلو بالذات علو المكانة وانما العلو
بالصفات ليس كالعلو بالمرتبة فانه قد يكون اعلم الناس يتحكم فيه من له



منصب التحكم مع كونه اجهل الناس فهذا اي من له منصب التحكم مع كونه
اجهل الناس علي بالمكانة والمرتبة بحكم التبع ما هو عليه في حد نفسه من
غير اعتبار امر خارج عن ذاته وصفاته فاذا عزل زالت رفعته والعالم ليس
كذلك فان العلم مما يبقي ابد الابدين ولا يزل صاحبه من العالمين واعلم
ان العلي بالذات فان لم يكن علوه بعلو مكان ولا مكانة ولا صفة فهو بحسب
كمال المستغرق يستوعب جميع اقسام العلو بل لا يكون متصفا به الا هو
فالعلي بجميع اقسام العلو هو الحق سبحانه وتعالى جمعا وتفصيلا لا غير والحمد
رب العالمين فص حكمة مهيمية في كلمة ابرهيمية انما خص الحكمة
المهيمية بالكلمة الابراهيمية لان التهييم من الهيمان وهو صفة تقتضي
عدم انحياز صاحبها الي جهة بعينها بل الي المحبوب في اي جهة كان لا علي
التعيين وهذه الصفة تحققت اولا في الملايكة المهيمين تجلى لهم الحق سبحانه
في جلال جماله فهاموا فيه وغابوا عما سوى الحق حتى عن انفسهم وثانيا من
كمل الانبياء في ابراهيم عليه السلام حيث غلب عليه محبة الحق حتى تبرأ عن
ابيه في الحق وعن قومه وتصدى لذبح ابنه في سبيل الله وخرج عن
جميع ماله مع كثرته المشهورة لله سبحانه وانما قرنها بالحكمة القدوسية لانه
وجب ان يذكر بعد الصفات التنزيهية السلبية احكام الصفات الثبوتية
ومراتبها واتم مظاهرها الانسانية لتكميل مرتبة المعرفة بالذات فان
السلوب لا تفيد معرفة تامة اصلا وكان الخليل عليه السلام اول مرآة
ظهرت بها احكام الصفات الالهية الثبوتية واول من حاز التخلق بها فله اولية
الظهور بالصفات الالهية الثبوتية بمعنى انه بحقيقته كسا الذات بالصفات
ولهذه المناسبة ورد في الصحيح ان اول من يكسى يوم القيمة من الخلق ابراهيم
عليه السلام لان الجزاء الوفاق انما سمي الخليل يعني ابراهيم عليه السلام
خليلا لتخلله وحصره جميع ما اتصفت به الذات الالهية والمراد بتخلله
الصفات الالهية وحصره اياها حصول حضراتها وقيامه بمظهريتها واستيعابه
اياها بحيث لا يشذ شيء منها بشرط ان يكون ظهور تلك الصفات
فيه على وجه تكون جهة الاطلاق والحقية فيها غالبة على جهة التقييد
والخلقية واستشهد لما ذكره من التخلل على وجه الاستيعاب في وجه
التسميه

التسميه بما قال الشاعر وتخللت مسلك الروح مني اي وخلت
من حيث محبتك جميع مسالك روحي من القوى والاعضاء بحيث
لم يبق شيء منها لم يصل اليه وبه اي بسبب هذا التخلل سمي الخليل
كانيا من كان خليلا ثم لما كان التخلل المذكور في وجه التسميه امرا معقولا
مثله في صورة محسوسة ولم يكتف بالتمثيل العقلي المفهوم من
البيت المستشهد به توضيحا للطالبين فقال كما يتخلل اللون
الذي هو عرض المتلون الذي هو جوهر يحل فيه ذلك العرض حلول
السريان فيكون اي يوجد العرض بحيث يوجد جوهره الذي هو قائم به
حال فيه فلا يخلو جزء من اجزاء الجوهر من العرض فيستغرق العرض
جميع اجزائه ما هو اي ليس ذلك التخلل المماثل لتخلل اللون المتلون
كالمكان والمتمكن اي كالتخلل الواقع بين المكان والمتمكن بان يكون
بين سطحيهما تماس من غير امتزاج واستيعاب وانما نفى الشيخ رضي الله عنه
مماثلة تخلل العبد وجود الحق وصفاته عن تداخل المتمكن المكان مع ان الحق
سبحانه كما انه منزه عن ان يكون بذاته اوصفاته ظرفا للشيء او مظروفا له كذلك
منزه عن ان يحل شيئا او يحله شيء حلول السريان لان المقصود من التمثيل
تصوير كمال الاحاطة والاستيعاب وهو في الصورة الاولى لا الثانية
او لتخلل الحق وجود صورة ابراهيم اي صورته الوجودية الروحانية
او الجسمانية الدنيوية او الاخروية وفي بعض النسخ والتخلل الحق
بالواو فالواو بناء على انه عليه السلام جامع بين التخللين واو بناء
على ان احدهما يكفي في وجه التسمية وكل حاكم عطف على قوله وجود
صورة ابراهيم اي وتخلله كل حكم واثر يصح ظهوره وانتشاؤه في ذلك
اي في وجود صورته في اي موطن كان ذلك بان يتصف سبحانه بذلك الحكم
والاثر في ذلك الموطن وانما قيد الحكم بالصحة وما ذكره مطلقا فان كل حكم
يتصف به العبد ويتخلله الحق سبحانه موطنا باعتبار خصوصيات الصور
الوجودية يظهر ذلك الحكم فيه اي بهذا الموطن فالباء للسببية او بمعنى
في لا يتعداه الى موطن اخر فلا يتخلل في موطن كل صورة كل
صورة كل الاحكام بل كل حكم يصح منها في ذلك الموطن كالاحكام المذمومة

مثلا فان موطن ظهورها انما هي النشأة الدنيوية لا تتعداها الى موطن
النشأة الروحانية ولا الى موطن النشأة الاخروية ففي هذين الموطنين
لا يتخلل الحق سبحانه ملكه بالاحكام المذمومة كما انها لا تتعدى موطن النشأة الجسمية
الدنيوية اليهما ثم نور رضي الله عنه تخلل الحق وجود العبد واتصافه بصفاته بقوله
ان قوى الحق يظهر من حيث تعينه وتقيده بالظهور في عين العبد بصفات المحدثات
يعني الصفات التي لا يصح ظهوره سبحانه بها الا في هذه النشأة الدنيوية واخبر
بذلك الظهور عن نفسه كما قال سبحانه الله يستهزئ بهم ومكروا ومكر الله ومرضت فلم تعدني
وبصفات النقص وبصفات الذم ولكن يكون ذكر النقص والذم بالنسبة الى غيره
لا الى سبحانه كما سبق تقرير ذلك ونور تخلل العبد وجود الحق بقوله الا ترى المخلوق يعني
الانسان الكامل يظهر بصفات الحق من اولها الى اخرها وتحققا سوى الوجوب الذاتي
فانه لا قدم للحادث فيه وكلها اي كل صفات الحق حق له ثابتة اي للمخلوق الذي هو الانسان
الكامل كما هي اي صفات المحدثات حق ثابت للحق سبحانه باعتبار تعينه وجوده بها ولما كان
المفهوم مما ذكر اولا التعرض لبيان ان العبد يتخلل تارة صفات الحق سبحانه والحق يتخلل تارة صفات
العبد فلكل منهما صفات تغاير صفات الاخر اراد ان ينبه على ان صفات العبد ايضا
راجعة الى الحق فانه بعض من صور شئونه فصفاته بعض من صفاته فاشار اولا الى
رجوع المحامد التي يتعلق بها الحمد بقوله الحمد لله اي الحمد الثابت من كل حامد به ومحمود به ملكا له
مختص به لا يتجاوز الى غيره فرجعت اليه سبحانه عواقب الثناء انتهاء وان كان متعلقا
بغيره ابتداء من كل حامد ومحمود واشار ثانيا الى رجوع المحامد والمذام كلها اليه بقوله
سبحانه واليه يرجع الامر كله فعم اي هذا القول منه تعالى او الامر الراجع اليه المفهوم من هذا القول
ما ذم من الامور وما حمد منها وما ثم اي في الواقع الا امر محمود او مذموم فلا يكون امر
الواقع الا وهو راجع اليه ثم انه رضي الله عنه لما ذكر التخللين المذكورين في وجه تسميته
خليلا اراد ان يشير الى ان احدهما نتيجة قرب الفرائض والاخر نتيجة قرب النوافل
فقال اعلم انه ما تخلل شيء شيئا الا كان الشيء المتخلل اسم فاعل محمولا فيه اي في المتخلل اسم مفعول
فالمتخلل اسم فاعل محجوب اي مستور بالمتخلل اسم مفعول فاسم المفعول هو الظاهر واسم
الفاعل هو الباطن المستور وهو اي الباطن غذاء له اي للظاهر لاختفائه كالغذاء في
الظاهر وتقوى الظاهر به ثم اورد رضي الله عنه مثالا محسوسا للتوضيح فقال كالماء يتخلل
الصوفة فتربو اي تزداد الصوفة به اي بالماء وتتسع اي تمتد في الاطراف فان كان الحق

هو الظاهر

توضيح

مطلب في قرب الفرائض والنوافل

هو الظاهر في نظر العبد المتجلي له بان يراه ظاهرا بالفعل والتاثير ويرى الاحكام
والاثار مستندة اليه لا الى نفسه فالخلق يعني ذلك العبد المتجلي له مستور فيه غير ظاهر بالفعل
والتاثير لا يستند اليه الاحكام والاثار في نظره الا بكونه الة للحق الظاهر فيكون الخلق يعني
ذلك العبد المتجلي له جميع اسماء الحق وصفاته من سمعه وبصره وجميع نسبه من الارادة والقدرة
وغيرها وادراكاته اي علمه المتعدد بتعدد متعلقاته وهذا نتيجة قرب الفرائض وان كان الخلق
يعني العبد المتجلي هو الظاهر بذلك الاسناد فالحق مستور باطن فيه لا يستند اليه شيء في
نظره الا بالالة فالحق سمع الخلق وبصره ويده ورجله وجميع قواه وجوارحه وهذا
نتيجة قرب النوافل كما ورد في الخبر الصحيح من انه صلى الله عليه وسلم قال اشارة الى قرب الفرائض
ان الله قال على لسان عبده سمع الله لمن حمده وقال هذه يد الله واشار الى يده
ومن انه صلى الله عليه وسلم قال حكاية عن الله سبحانه اشارة الى قرب النوافل
لا يزال العبد يتقرب الي بالنوافل الحديث ثم ان الذات الالهية لو تعرت
اي تجردت عن هذه النسب المسماة بالاسماء والصفات اللاحقة للذات
بقياسها الى اعيان العالم واستعداداتها لم تكن الها فان الالهية عبارة عن
مرتبة جمع هذه النسب التي هي الاسماء والصفات فلو لم تعتبر هذه
النسب لم يبق الا الذات الالهية التي لا يشار اليها بوجه من الوجوه
وانتفت مرتبتها التي هي الالهية وهذه النسب احدثتها اعياننا
فانه لا تحقق للنسبة الا بالمنتسبين فلكل منهما دخل في تحققها
وان لم يستقل وهذا هو المراد باحداثها والمراد بالاعيان اعم من ان
يكون ثابتة علمية او موجودة عينية فان بعض هذه النسب
يلحق الذات بالنسبة الى الاعيان الثابتة وبعضها يلحقها بالنسبة
الى الاعيان الخارجية فنحن جعلناه بمألوهيتنا الها اي جعلنا بعبوديتنا
وكوننا محل تصرفه بحيث اتصف بالنسب الالهية واطلاق لفظ
المألوه على العبد خلاف ما يقوله المفسرون من ان الاله بمعنى المألوه
وهو المعبود وكانه رضي الله عنه لاحظ في الاله معنى التاثير والتصرف
فيما سواه فلا حرج ان يكون اسم المفعول منه هو العبد والمفسرون
لما لاحظوا فيه معنى استحقاق من سواه لعبادته ومعبوديته لم يكن
اسم المفعول منه عندهم الا المعبود فلا يعرف الحق سبحانه من حيث مرتبة

الالهية حتى نعرف نحن من حيث مرتبة عبوديتنا وما لوهيتنا
اي عند عدم معرفته الى حين وجود معرفتنا انفسنا ويكتفي
عندها فحينئذ نعرف نحن نعرف هو قال صلى الله عليه وسلم
من عرف نفسه فقد عرف ربه وهو صلى الله عليه وسلم اعلم الخلق بالله
فالامر على ما هو عليه سبحانه وبعد ما عرفت هذا بان بعض الحكماء
وابا حامد الغزالي ادعى انه يعرف الله من غير نظر في العالم اي من غير
استدلال به عليه لا استدلال بالاثر على المؤثر او من غير ملاحظة سواء
كان بالاستدلال او بغيره كما في المتصوفين وهذا غلط منهم لانه
ان كان المراد الثاني فلا شك ان الالوهية معنى نسبي فلا يمكن
تعقلها بدون المنتسبين اللذين احدهما العالم وان كان المراد
الاول فقيل وجه الغلط ان طريق اهل النظر اما الاستدلال بالاثر على
المؤثر او بالمؤثر على الاثر ولا مؤثر للحق سبحانه ليستدل به عليه فانحصر
طريق معرفته في الاستدلال بالاثر على المؤثر والاثر هو العالم فلا يعرف من غير نظر
في العالم ونوقش فيه بان الكلام في مرتبة الالوهية لا في الذات
البحت ويمكن الاستدلال على المرتبة بالمؤثر فيها الذي هو الذات
البحت بان يعرف اولا الذات ثم بعض الصفات كوجوب الوجود
مثلا ويتفرع عليه سائر الصفات كما فعلوا ذلك وعلى مجموع الذات
والصفات الاثار واحدا بعد واحد كما صدرت بحسب الواقع
فيعرف مرتبة الالوهية من غير استدلال بالعالم عليها وان كان
لابد فيه من ملاحظة العالم ويمكن ان يجاب عنه بان معرفة الذات البحت
ليستدل بها على مرتبة الالوهية من غير نظر في العالم بالاستدلال
عليها غير معلومة بل عدمها معلوم عند اهل النظر فالحكم بصحة معرفة تلك المرتبة
من غير نظر في العالم يكون غلطا غير صحيح نعم يصح ذلك في طريق اهل الكشف
ولذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم بالله عرفت الاشياء حين قيل له بم عرفت الله
وكان الى ذلك يشير الشيخ رضي الله عنه حيث يقول ثم نعرف من غير نظر في العالم
ذات قديمة ازلية لكن لا نعرف انها اله حتى يعرف المألوه ويستدل به
على الوهيته فهو اي المألوه الدليل عليه اي على الاله من حيث هو اله ولذلك

سمي

سمي عالما ماخوذا من العلامة التي هي الدليل ثم بعد هذا في ثاني الحال
وفي بعض النسخ في ثاني حال بدون اللام اي بعد ان عرفت بما لوهيتك
الاله وتوجهت اليه بكليتك يفتح عين بصيرتك بنور الكشف ويعطيك
هذا الكشف الواقع في مقام الجمع بعد الفرق ان الحق نفسه باعتبار صور
تعيناته وتقيداته عين الدليل على نفسه باعتبار مرتبة اطلاقه
فان كل تعين بالصورة مسبوق باللاتعين وكذلك هو بخصوصياته
التعينية عين الدليل على نسب الوهيته فان خصوص كل تعين
يقتضي نسبة خاصة وصفة معينة وان العالم عطف على قوله
وان الحق عطف تفسير يعني ويعطيك الكشف ان العالم بجميع حقائقه
الموجودة ليس الا تجليه الوجودي بالفيض المقدس في صور اعيانه الثابتة
التي يستحيل وجودها اي وجود تلك الاعيان بدونه اي بدون ذلك
التجلي الوجودي فاعيان الموجودة ليست الا صور تجلياته سبحانه فيها
ولا فرق بينها وبين الحق الا بالتقييد والاطلاق والمقيد عين المطلق
من وجه فهو سبحانه عين الدليل على نفسه وكذلك يعطيك الكشف
انه يعني العالم يتنوع انواعا مختلفة ويتصور بفتح الياء اي يتقبل
صورا متباينة بحسب تنوعات حقائق هذه الاعيان الثابتة
المتنوعة بحسب تنوعات نسب الالوهية وبحسب تنوعات احوالها
فهو سبحانه باعتبار تنوعات ظهوره في صور العالم دليل على نسب الوهيته
كما كان من حيث نفس تجليه فيها دليلا على نفسه اعلم ان المشهود في هذا
الكشف ليس الا الحق سبحانه بتجلياته المختلفة المتنوعة بحسب اختلاف
المجالي وتنوعات المرائي فيشهد الوجود الحق الواحد بسبب انصباغه
باحكام المجالي والمرائي متعددة متكثرة وهذا الشهود على نوعين
احدهما ان يشهد المشاهد الوجود الحق في اعيان الموجودات الخارجية
وهي مظاهر للحق موجودة في اعيانها ظهر الحق بها وفيها بحسبها
نحوا من الظهور وضربا من التجلي وثانيهما ان يشهد المشاهد
الوجود الحق في مجالي الاعيان الثابتة ومراياها وهي غير موجودة
في اعيانها بل هي على عدمها الاصلي ووجودها العلمي الاصلي

مطلب في جمع الجمع والفرق

ظهر الوجود الحق بها متحليا بالصور فعلى هذا يكون المراد بوجودها في قوله تحمل
وجودها بدون ظهور احكامها وآثارها في الوجود الحق له وجودها
في نفسها فانها ما شمت رائحة الوجود في كشف هذا المشاهد وهذا
الكشف كانه نبهنا اولا انما يحصل لنا بعد العلم بتجليه منا اتم الى الينا
مؤثرة فينا باسمائه الوجوبية ونحن عبيد له منا تتوجه تلك الاسماء محتاجون
اليها وجودا وبقاء فانا لو لم نعلم بالالوهية كيف يلتبس لها التوجه
اليه بالكلية المفضي الى ذلك الكشف والاطلاع ثم يأتي بعد هذا
الكشف الكشف الآخر وهو كشف مقام الفرق بعد الجمع ويسمى جمع الجمع
باعتبار انه يجمع الجمع مع الفرق فيظهر لك صورنا فيه اي في الحق بان ي
في مرآة وجوده فيظهر بعضنا لبعض في مرآة الوجود الحق فيعرف
بعضنا بعضا ويتميز اي يفرق بعضنا عن بعض بحيث لا يقع بينهما
رابطة معروفة على طريق التعارف والتناكر الواقعين في عالم الارواح
موافقين لما كان في استعداداتنا في الحضرة العلمية واذا عرف بعضنا
بعضا سواء كانت هذه المعرفة في مقام الفرق قبل الجمع او بعده
فمنا من يعرف ان في مرآة الوجود الحق وقعت هذه المعرفة لنا بنا
اي لبعضنا ببعض وهؤلاء هم ارباب الكشف الثاني الذي هو مقام
الفرق بعد الجمع ومشهودهم صور الاعيان الثابتة وامثلتها في مرآة
الوجود الحق من غير انتقالها من العلم الى العين ولكن اثرت في مرآة
الوجود الحق من حيث قبولها وصلاحيتها لآثار تلك الاعيان
صورا وامثلة يحسبها الجاهل موجودات عينية ومنا
من يجهل تلك الحضرة التي وقعت فيها هذه المعرفة المتعلقة بنا بان
يعرف بعضنا بعضا وهي حضرة الوجود الحق التي هي كالمرآة لنا فهم
يرون صورة الفرق ويعرفوننا متميزا بعضنا عن بعض ولكن لا يعرفون
انها ظهرت في مرآة الوجود الحق وهؤلاء هم المحجوبون الجاهلون بالامر
على ما هو عليه ولهذا استعاذ رضي الله عنه عن حالهم فقال اعوذ بالله ان اكون
من الجاهلين وبالكشفين معا اي بمقتضى كل واحد من هذين الكشفين
على انفراده بمعنى المعية لست كهاء في هذا الحكم له عدم الاستقلال

واحد

مطلب في الحجة البالغة

واحد واحد منهما ما يحكم الحق فينا علينا الا بنا لا بل نحن نحكم علينا بنا
اما بالكشف الاول فلانا في تجليات الوجود الحق المتعينة بمقتضيات
اعياننا الثابتة فالحكم علينا بالوجود وتوابعه هو الحق سبحانه بتلك
التجليات لكن كما يقتضيه اعياننا فلا يحكم علينا الا بنا بل هذا الحكم
ايضا مما نطلبه بلسان استعداداتنا فمتى لم نحكم عليه تعالى باجراء الاحكام
علينا لم يجرها علينا فبالحقيقة نحن نحكم علينا بنا واما بالكشف
الثاني فلانا في صور اعياننا ظهرنا في مرآة الوجود الحق ولا ظهرنا
هذه المرآة الا كما يقتضيه اعياننا فهو لا يحكم علينا بالظهور واحكامه
الا بنا بل نحن نطلب منه بلسان استعداداتنا ان يحكم علينا هذا الحكم فبالحقيقة
نحن نحكم علينا بنا ولكن هذا الحكم في هاتين الصورتين لا يكون الا فيه اي في
الحق ومرآة وجوده المطلق فانا ما لم نظهر فيه لم نوجد وما لم نوجد
لم يجر علينا احكامنا واحوالنا ولذلك قال الله تعالى فلله الحجة البالغة
يعني على المحجوبين الذين لم ينكشف لهم حقيقة الامر على ما هو عليه
اذ قالوا يوم القيامة للحق تعالى لم فعلت بنا كذا وكذا واجريت علينا اعمالا مخصوصة
ادتنا الى هذه الشدائد وذكروا امورا مما لا يوافق اغراضهم فيكشف لهم
على البناء للمفعول او الفاعل وارجاع الضمير الى الحق عن ساق اي عن
امر شديد شاق وهو ان ذلك من مقتضيات اعيانهم على خلاف
ما توهموه وهو اي الساق هو الامر الذي كشفه العارفون
اي علموه ظاهرا مكشوفا هنا اي في الدنيا فيرون اي المحجوبون
ان الحق ما فعل بهم ما ادعوه حال الحجاب انه فعله بهم ~~مما ادعوه~~
مما لا يوافق اغراضهم ويرون ان ذلك اي ما ادعوه انه فعله بهم
منتشئ منهم اي من اعيانهم الثابتة واستعداداتها الغيبية الازلية
وقابلياتها الوجودية الابدية فانه ما فعل بهم الا ما علمهم
وما علمهم الا على ما هم عليه في حال ثبوت اعيانهم فتدحض
حجتهم اي تبطل حجة المحجوبين على الله تعالى وتبقى الحجة لله تعالى
البالغة عليهم فان قلت اذا كان على الممكن قابلا للشيء ونقيضه لكان فائدة
قوله فلو شاء لهداكم اجمعين ظاهرة وهي ان ترجيح احد النقيضين انما

الله ولكن كانوا انفسهم يظلمون اي يعبرون عند ذلك الكشف ان الحق ما فعل بهم الفعل الذي ادعوه انه فعله

هو مشيئة الحق واختياره وان كانت نسبتها الى عين الممكن واحدة واما اذا كان
عين الممكن يقتضي قبول احد النقيضين دون الآخر ولا يمكن ان يتخلف عن
مقتضاه فائدة قوله فلو شاء لهداكم اجمعين اي ما المعنى المستفاد
منه قلنا قوله لو شاء لو فيه امتناع الامتناع اي يدل على امتناع التالي حرف
لامتناع المقدم ففائدة الاية امتناع هداية الكل لامتناع تعلق
مشيئته سبحانه بها وانما امتنع تعلق مشيئته سبحانه بها لان الاعيان
متفاوتة الاستعداد بعضها قابلة للهداية وبعضها غير قابلة لها
وعلمه سبحانه تابع للاعيان لا يتعلق بها الا على ما هي عليه في انفسها ومشيئته
تابعة للعلم فما شاء الا ما هو الامر عليه فكل عين اقتضت الهداية تعلقت مشيئته
بهدايتها وكل عين ما اقتضتها لم تتعلق مشيئته بهدايتها ولا يمكن
خلاف ذلك في نفس الامر وان جوزه العقل كما اشار اليه رضي الله عنه
بقوله ولكن عين الممكن قابل للشيء ونقيضه في حكم دليل
العقل وذلك لان العقل قاصر عن ادراك ما هو الامر عليه في نفسه
واي الحكمين المعقولين اللذين جوزهما العقل وقع فلا محالة ذلك الحكم
هو الذي عليه الممكن في حال ثبوته في المرتبة العلمية ومعنى قوله لهداكم
لبين لكم الامر على ما هو عليه في نفسه فيصير معنى الاية امتناع بيان الامر
على ما هو عليه للكل لامتناع تعلق مشيئته سبحانه به ثم بين رضي الله عنه
امتناع تعلق مشيئته تعالى ببيان الامر للكل واحد بقوله وما كل ممكن
من العالم فتح الله تعالى عين بصيرته لادراك الامر في نفسه على ما هو عليه
لان من بعض الممكنات لا يقتضي ذلك الفتح فلا يتعلق المشيئة به فلا
ينفتح عين بصيرته فلا يدرك الامر على ما هو عليه فمنهم العالم الذي يقتضي
عينه ان يتعلق المشيئة ببيان الامر له ومنهم الجاهل الذي لا يقتضي
عينه ذلك ثم ذكر رضي الله عنه نتيجة هذه المقدمات بقوله فما شاء اي من الازل
الى الآن هداية الجميع فما هداهم اجمعين ولا يشاء اي من الان الى الابد هدايتها
هداية الجميع فلا يهديهم اجمعين ابدا وكذلك مثل قوله لو شاء قوله
ان يشأ المختص بزمان الاستقبال في قوله تعالى ان يشأ يذهبكم اعم لامتناع
وامثاله في افادة امتناع المشيئة فهل يشاء اي هل يتعلق مشيئته

المستفادة

٥٨

المستفادة من قوله ان يشأ بما افاد امتناع تعلقها به هذا ما لا
يكون اي هذا الامر لا يكون ابدا لان مقتضى الاعيان لا تتبدل
فمشيئته احدية التعلق لا يتعلق الا باحد النقيضين وبين ذلك بقوله
وهي نسبة اي وذلك لان المشيئة نسبة تابعة للعلم لا يتعلق الا
بما يقتضي العلم تعلقها به والعلم نسبة تابعة للمعلوم لا يتعلق به
الا على ما هو عليه في نفسه والمعلوم انت واحوالك وانت لا تتغير عما
كنت عليه في حال ثبوتك ولما كان المتوهم ان يتوهم ههنا ان للعلم
تاثيرا في المعلوم فيمكن ان يستند مقتضيات الاعيان الى
العلم بها لا الى نفسها دفعه رضي الله عنه بما يتفرع على تبعيته
بل للمعلوم للمعلوم اعني قوله فليس للعالم اثر في المعلوم بل اثر في العالم
وفي بعض النسخ في العالم والاول انسب فيعطيه اي اثر المعلوم
في العلم ان يعطيه من نفسه ما هو عليه في عينه فيجعله مطابقا تابعا له
في هيئة التطابق ولما كان المفهوم المتبادر من قوله فلو شاء
لهداكم اجمعين تساوي نسبتي الهداية وعدمها الى جميع المخاطبين
وترجح احد الجانبين بمحض مشيئته سبحانه لا امتناع تعلق المشيئة
بهداية الجميع كما ذكره رضي الله عنه اعتذر عنه بقوله وانما ورد الخطاب
الالهي بحسب ما تواطأ اي توافق عليه المخاطبون المحجوبون المقيدون
بطور العقل وبحسب ما اعطاه النظر العقلي ما ورد ذلك الخطاب
بحسب معناه الظاهر ومفهومه المتبادر على طبق ما يعطيه الكشف
لعدم وفاء استعدادات الكل بذلك ولذلك كثر المؤمنون المصدقون
بما هو الظاهر المتبادر من الخطابات الالهية وقل العارفون اصحاب
الكشوف الفائزون بادراك المراد منها على ما هو عليه وما منا الا له مقام
معلوم ومرتبة معينة في علم الله تعالى لا يتعداها ولا يتجاوز عنها فمن كان
مقامه مضيق العقل بقي ابدا محجوبا فيه ومن كان مقامه متسع الكشف
بقي دائما في مدارجه ومراقيه وهو اي المقام المعلوم ما كنت اي مقام
كنت متلبسا به في حال ثبوتك في الحضرة العلمية ثم ظهرت متلبسا
به في وجودك العيني الخارجي مطابقا لما في الحضرة العلمية هذا اي ظهورك

في وجودك بما كنت به في ثبوتك انما يصح إن ثبت أن لك وجوداً على ان يكون
وجود الحق سبحانه مرآة للاعيان والظاهر فيها الاعيان فان ثبت ان الوجود للحق
لا لك بان يكون الاعيان مرائي للوجود الحق فيكون الظاهر هو الوجود
الحق لا الاعيان التي هي كالمرائي له فالحكم بخصوصيات الاحكام والآثار
لك فانت الحاكم بلا شك في وجود الحق عليه بها وان ثبت انك الموجود بان يكون
وجود الحق مرآة للاعيان كما يكون ويكون محكوما عليه بخصوصيات الاحكام والآثار
فالحكم لك اي الحاكم بها على وجودك انت من حيث عينك الثابتة بلا شك فالحكم
في الصورتين لك تارة على وجود الحق وتارة على وجودك وان كان الحاكم الحق
واعتبر كونه حاكما فليس له سبحانه الا افاضة الوجود عليك وعلى احوالك لا ايجاد
حكم او اثر لا يقتضيه عينك وحكم بخصوصية كل حكم واثر لك من حيث عينك
الثابتة لا للحق فانه لا حكم للمطلق بخصوصية من احكام وعليك في وجودك
العيني لا عليه الامر حيث ظهوره فيك واتحاده بك فلا تحمد في المحامد
في المذام ايضا الا نفسك فان كل ما يصدر عنك من المحامد والمذام انما
هو مما يقتضيه عينك ويطلب من الحق سبحانه افاضة الوجود عليها فكل
المحامد والمذام راجعة اليك وما ينبغي للحق سبحانه الا حمد افاضة الوجود
على عينك الثابتة وعلى احوالها عينك لان ذلك اي افاضة الوجود له
اي للحق سبحانه لا لك لان ما لا وجود له في حد ذاته كيف يفيض الوجود
على غيره فانت غذاؤه بالاحكام حتى اختفيت فيه واعطيته احكامك
وذلك اذا كان الموجود المشهود هو الحق سبحانه والاعيان مرائي له وهو
غذاؤك بالوجود حتى اختفى بوجوده فيك اختفاء الغذاء في المتغذي
واعطاك احكامه وذلك اذا كان الموجود هو الاعيان ووجود الحق مرآة
لها فتتعين على ما تعين عليك فكانك غذاء له فهو ايضا غذاؤك وكما
انك تحكم عليه فهو ايضا يحكم عليك فالامر تارة صادر منه ايجادا او
ايجابا متوجه اليك وتارة صادر منك بلسان الحال والقول والفعل
متوجها اليه ولما اثبت المشاركة بين الحق سبحانه وبين العبد اراد ان
يبين ما به يمتاز عنه فقال غير انك تسمى مكلفا اسم مفعول للتكليف
اياك ولكنه ما كلفني الا بما قلت كلفني بحالك وبما انت عليه يعني

ما

ما كلفك الحق سبحانه الا بما قلت له بلسان حالك وبلسان ما انت عليه من
الاستعداد كلفني به فيما لحقيقة ما كلفك الا نفسك فالجار والمجرور في قولي بحالك وقوله
بما انت متعلق بالقول لا بالتكليف ولا يسمى هو سبحانه مكلفا اسم مفعول
بل هذا الاسم مختص بك فيحمدني بما افاض الوجود علي واظهار كمالاتي ٢ شعر
بها اولا وبالثناء علي بكلامه حين يثني على عباده على اهل قدر جاتهم
ثانيا وبانعمه عباده ثالثا واحمده بجميع المحامد السنية القولية والحالية
والفعلية ويعبدني اي يطيعني فيما اطلب منه بلسان حالي واستعدادي
من الوجود وتوابعه فاعبده شكر العبادته لي وعبادتي له في الظاهر
اقامة حدوده وحقوقه واوامره ونواهيه وفي الباطن قبول تجلياته
الذاتية والاسمائية وكان اطلاق العبادة على الحق سبحانه بناء على
المشاكلة والا فلا يليق بجنابه ويمنع عنه كما يعلم من مطالعاته من الادباء
المتمكنين لا المغلوبين ففي حال اي حال تجليه علي في المراتب الالهية
اقر به وفي حال تجليه في الاعيان الكونية اجحده وانكره لاتصافها
بما ينافي المرتبة الالهية وكأن هذا بلسان حال المحجوبين والا
فصاحب الشهود يراه في كل شيء ويقر به فيعرفني في جميع المواطن
وانكره في بعضها اي لا اعرفه النكرة ضد المعرفة وقد نكرت الرجل
بالكسر نكرا ونكورا وانكرته واستنكرته كله بمعنى فهو انكره اما
بفتح الكاف من النكور او بكسرها من الانكار بمعناه لا بمعنى الجحود وبعد ما انكره
اعرفه برفع الحجب فاشهده شهوداً عيانياً في المجالي التفصيلية واني
اي من اين يتصف بالغنى مطلقا وانا اساعده واسعده اي
انفعه واعينه فظهور كمالاته الاسمائية فثبوت الغني له انما هو باعتبار
الكمال الذاتي له مطلقا لذاك الاسعاد والمساعدة لحق اوجدني فاعلم
في نفسي وهو اشارة الى مرتبة الكمال فاوجده بعد ما اعلمه في نفوس
الطالبين واسرار المريدين صورة مطابقة لما هو عليه في العين وذلك
اشارة الى مرتبة التكميل وله يعني قوله تعالى معنى اوجده احطه متمثلا
بين عيني في العبادة اخذا لذلك من الحديث النبوي اعني قوله اعبد الله
كانك تراه قال الشيخ رضي الله عنه كانك اشارة الى موطن الخيال وفي بعض

[illegible]

الدنسنجي كذلك الحق بالكاف اي كما اساعده واسعده اوحد في الحق تجلى
فاعلم فاوجد بذا اي بالمعنى المذكور وهو ان الحق سبحانه انما اوجدني
لا سعده في ظهور الكمال الاسمائي الذي عمدته العلم والمعرفة جاء الحديث
القدسي المشهور منبها لنا على غاية ايجاده ايانا وهو كنت كنزا مخفيا
فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لا عرف وحقق به مقصده
الذي هو هذه الغاية وهي معرفته سبحانه والعلم به ولما كان للخليل عليه
السلام هذه المرتبة مرتبة التي بها يسمى خليلا وهي تخلله وحصره
جميع ما اتصفت به الذات الالهية تخلل الرزق ذات المرزوقين
بحيث لا يبقى فيه شيء التخلله لذلك اي لكونه صاحب تلك المرتبة
سن القرى اي من لوازم ايصال الرزق الى المرزوقين وجعله اي الخليل
عليه السلام ابن مسرة الجيلي وهو كما قال الشيخ رضي الله عنه في الفتوحات
من اكابر اهل الطريق علما وحالا وكشفا مع ميكائيل للارزاق اي لايصال
الارزاق الى المرزوقين قال الشارح الجندي رحمه الله الحملة الثمانية للعرش
يوم الفصل والجزاء المذكورون في قوله تعالى ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ
ثمانية اربعة منهم الملئكة واختلف فيهم وفي الانبياء الذين معهم
ايضا فجعل ابن مسرة ابراهيم مع ميكائيل عليهما السلام للارزاق
وبالارزاق يكون تغذي المرزوقين فاذا تخلل الرزق الذي هو
الغذاء للمرزوق ذات المرزوق بحيث لا يبقى فيه اي في المرزوق
شيء من الاجزاء الا تخلله الرزق فان الغذاء بسبب هذا التخلل المستوعب يسري
في جميع اجزاء المتغذي كلها وما هنالك اي في الجناب الالهي اجزاء لتنزهه وتنزهه
وتقدسه عن التركيب فلا بد ان يتخلل الخليل عليه السلام جميع المقامات الالهية
والمراتب الربانية المعبر عنها بالاسماء فانها لذلك الجناب بمنزلة الاجزاء
للمتغذي فيظهر منصوب معطوف على يتخلل اي لا بد ان يتخلل الخليل جميع المقامات
والاسماء فيظهر بها اي بتلك المقامات والاسماء التي تخللها الخليل واتصف
بها ذات جل وعلا في مظهرية الخليل عليه السلام وجواب لما ما قوله لذلك سن
القرى او هو تاكيد لعلية مدخول لما للجواب وجوابه قوله فلا بد ان يتخلل
فنحن معشر المتخللين جميع المقامات والاسماء الالهية تخلل الرزق والغذاء

المرزو

المرزوق مظاهر له سبحانه ظهرت فينا ذاته متلبسة بتلك الاسماء والمقامات
كما ثبتت وتحققت ادلتنا الكشفية الوجدانية الدالة على ما قلنا
ونحن باعتبار اعياننا الوجودية العينية مظهر لنا ايضا باعتبار
اعياننا الثابتة فان مظهريتنا للذات الالهية واسمائها
انما هي بواسطة مظهريتنا لاعياننا الثابتة فان الذات
الالهية انما تجلت اولا بصور اعياننا الثابتة ثم بواسطتها
بصورة اعياننا الخارجية وليس له مظهر كامل تام المضاهاة
مع الظاهر فيه سوى كونه اي الكون الجامع الذي هو باعتبار جمعيته حقيقة
ادم وباعتبار تفصيله حقيقة العالم وانما اضافه
الى نفسه لان تمام الحقيقة الكلية فنحن من حيث اعياننا الموجودة
في العين مظاهر له اي للحق سبحانه لنحن من هذه الحيثية متلبس
بنا من حيث اعياننا الثابتة بالمظهرية فكما نحن من هذه
الحيثية مظاهر لاعياننا الثابتة كذلك نحن من هذه الحيثية
مظاهر للوجود الحق سبحانه ويمكن ان يتكلف ويقال كلمة بنا
في الاصل ممدودة خففت لضرورة الشعر كالاباء في البيت الاخر والمراد
به المظهر فان المظهر للظاهر مثل بناء يسكن فيه فقوله نحن مبتدا وبناء
خبره والكاف في قوله لنحن لافادة تشبيه الحق سبحانه باعياننا الثابتة
في كون ذواتنا الخارجية مظاهر لكل واحد منهما يعني نحن باعياننا الموجودة
في العين للحق سبحانه بناء اي مظهر كما لاعياننا الثابتة في العلم وكما
ان اعياننا الثابتة ظاهرة في اعياننا الموجودة فكذلك الحق سبحانه
ظاهر فيها وهذا الوجه وان لم يخل عن تكلف لكنه يدفع عيب الايطاء
عن القافية وعدم المناسبة بين قوله نحن له وكنحن بنا فان المناسبة
ان يقال فنحن او ونحن لنا كما وقع في بعض النسخ وكانه تغيير من بعض المتصرفين
لتحصيل تلك المناسبة فلي وجهان اي جهتان وحيثيتان هو وانا اي احدهما
هويته الغيبية المطلقة وثانيهما انانيتي العينية التشخصية الاحدية
اياها من الوجه الاول انانيتي مستهلكة في هويته من غير
امتياز بيننا فلا ربوبية ولا عبودية ومن الوجه الثاني يحصل الامتياز

ويظهر الربوبية والعبودية وليس له أنا بأنا اي ليس له انانية
تقيده وتخرجه عن الاطلاق فبسبب تقيده بانانيته المتعينة
الشخصية ولكن ولكن في اي في انانيته مظهره اي ظهوره
فيلحقه انانيته بسبب ظهوره في انانيته ولكن ليس منحصرا فيها فان المطلق
يظهر في المقيد متقيدا من غير تقيد به ويجوز ان يكون المظهر
اسم كان وكلمة في تجريدية مثلها في قوله تعالى لقد كان لكم في رسول
الله اسوة حسنة فنحن له كمثل أنا بكسر الهمزة يعني نحن بانانياتنا المتعينة
مثل الاناء لهويته المطلقة فهي ظاهرة فينا متعينة
بالتعين كما في الاناء بالاناء قال الشيخ مؤيد الدين الجندي
يقولون ان المادون انانية انا الان من مادونه انا تكون الماء الوحي
والله يقول الحق بلسان عبده في انانية الحقائق فلا انكار عليه
اذا تكلم بمثل هذا المقال وهو يهدي السبيل الموصل الى فهمها
وقبولها لمن يشاء من الخلائق فله اختيار لمن اتخذ
طريق الهداية او الضلال

فص حكمة حقية في كلمة اسحاقية

وصف رضي الله عنه هذه الحكمة بالحقية لان
اسحق جعل ما راه ابوه عليهما السلام في حضرة الخيال حقا فانه في الحس
حيث استسلم للذبح ولهذا اختصت به ثم انه رضي الله عنه
اورد هذه الحكمة بتلو الحكمة المهيمية لان الحكمة المهيمية
نسبة الى المهيمين الذين هم من الارواح المجردة وهذه
الحكمة متعلقة بعالم المثال الذي هو يتلو عالم الارواح فداء
نبي مصدر مضاف الى المفعول يقال فداه وفاداه اذا اعطى
فداه فانقذه وهو مبتدأ خبره وذبح ذبح الذبح الاول
بفتح الذال مصدر والثاني بكسرها ما يهيأ للذبح وجعل
بعضهم الفداء بمعنى المفدي مبتدأ والذبح بكسر الذال
مضافا الى مثله خبره واراد بالذبح المضاف
الكبش وبالمضاف اليه اسحق وعلى التقديرين
فالجملة اما خبرية او استفهامية بتقدير الاستفهام

للتعجب

للتعجب وذهب بعضهم الى ان الفداء خبر مبتدأ محذوف اي نفسي
فداء نبي وقوله ذبح بكسر الذال فيهما ورفع الاول خبر بعد خبر
وقوله لقربان اي لان يتقرب به الى الله متعلق اما بالذبح ان
كان مذكورا بصريحه او بما يفهم من الذبح الاول والثاني واين
ثؤاج الكبش الثؤاج بضم الثاء المثلثة صوت الغنم من نوس انسان
سوق الابل يقال نست الابل اي سقتها يعني اين مرتبة الثؤاج الذي
هو من خواص الكبش وهو صوت طبيعي له من مرتبة النوس الذي من
خواص الانسان ومن جملة الحداء المشتمل على الفاظ فصيحة ومعاني
دقيقة والحان لطيفة فكما بين خاصيتهما من التفاوت التام
فكذلك بين ذاتيهما فاين الكبش من الانسان فكيف يكون
فداء له والفداء ينبغي ان يساوي المفدي عنه اعلم
انه ذهب الى كون الذبيح اسحق عليه السلام طائفة كثيرة
من السلف واليهود قاطبة وذهب الاكثرون الى انه اسمعيل
عليه السلام والشيخ رضي الله عنه فيما ذهب اليه معذور
فانه بمقتضى كشفه انه مامور وعظمه اي الكبش الله العظيم
حيث جعله فداء لنبي عظيم عناية به اي بالكبش او بنا معشر بني
ادم ويدخل فيه النبي دخولا اوليا لا ادر بحذف الياء اكتفاء
بالكسرة هكذا في النسخة المقروءة على الشيخ رضي الله عنه وفي بعض
النسخ لم ادر من اي ميزان اي لم ادر من اي ميزان وقع امر
من ان عناية الله بنا او من ميزان عنايته بالكبش وانما جعل
عنايته سبحانه من ميزان اذ بعنايته يعرف مقادير الاشياء ومراتبها
كما يعرف بالميزان اوزانها ولا شك ان البدن جمع بدنة
بالتحريك وهي ناقة او بقرة تنحر بمكة اعظم من الكبش قيمة
ولهذا صارت عوضا عن سبع من الضحايا وقد نزلت اي انحطت هي بل
ذبحها عن ذبح كبش لقربان لانه جعل فداء عن نبي دون البدن
وبه تقرب الى الحق دونها فياليت شعري كيف ناب بذاته شخيص
كبيش انما صغره مع وصفه بالعظم اشارة الى حقارته بالنسبة

الحان بالحاء نعم

عناية اهتماما واعتناء

الي المعدنية عنه الذي عبر عنه بقوله عن خليفة رحمن يعني اسحق عليه السلام
ولما استغرب رضي الله عنه في الابيات السابقة جعله فداء للنبي
ورفيع القدر لعدم المناسبة بينهما اراد ان يدفع بذلك
الاستغراب فقال المرتد ان الامر اي امر الوجود فيه
اي في ذلك الامر مرتبا اي واقع على ترتيب خاص وفاد اي كساد
وعدم تمامية لبعض الامور الموجودة لا ارباح اي لا جل كسب
ربح الشرف فان الارباح مكسب الجمع كسب الربح تجارة
تجارة من حيث اي كاسب الربح ونقص وعدم تمامية لبعض
اخر منها لخسران ان لخسران ذلك الكسب والحاصل ان بين الموجودات
تفاوتا وترتيبا في الشرف والخسة فقوله مرتب خبر ان وقوله
وفاد مع ما عطف عليه فاعل له او هو مبتدأ و مرتب خبره والجملة خبر ان
او نقول معناه ان الامر الشرف والخسة فيه اي في الكبش مرتب
اي واقع في مرتبة خاصة فيها وفاد وتمامية لكسب ربح الشرف
بالنسبة الى بعض وهو الاناسي الحيوانيون فان الكبش اشرف
منهم ونقص وعدم تمامية لخسران ذلك الكسب بالنسبة الى
بعض اخر وهو النبات والجماد فانهما اشرف من الحيوان الذي من جملته
الكبش ثم شرع رضي الله عنه في بيان مرتبته بقوله فلا خلق من المخلوقات
اعلى من جماد فانها باسرها مفطورة على معرفة الله كشفا وشهودا
بحسب الذات واعلاها في هذه المعرفة الذاتية الفطرية الجماد
فانه ليس فيه تغير اصلا عن فطرته الاصلية يدل على ذلك كمال
انقياده لتحقق وثباته تحت تصرفاته وبعده اي بعد الجماد دونه
نبات على قدر منوع يكون بحسب اصنافه واشخاصه فان الوزن
ايضا هو القدر والمرتبة يقال فلان لا وزن له عند السلطان
اي لا قدر له ولا قيمة عنده وانما كانت النبات بعد الجماد ودونه
لانه زاد فيه على اصل الفطرة الجمادية النمو وذلك نوع تصرف
طبيعي يضاف اليه فبقدر هذا التصرف والاضافة معرفته من
معرفة الجماد فانه اذا كان صاحب معرفة وشهود لا يبعد انا

يصير شهود

يصير شهوده هذا التصرف والاضافة حجابا على شهوده الحق تعالى
وذو الحس يعني الحيوان بعد النبت ودونه لزيادة الحس والحركة
الارادية فيه واضافتهما فيهما اليه فبقدرها ينقص معرفته لما عرفت
في النبات والكل اي كل من الجماد والنبات والحيوان عارف
بخلاقه ومو جده كشفا اي معرفة كشف وايضاح برهان كشفي
لا برهان نظري فان ذلك من خواص الانسان وحمل الكلام على
ان يكون الكل عارفا بخلاقه معلوم لنا كشفا وايضاح برهان
لا يلائم البيت الاتي اعني قوله واما المسمى ادما الذي
ليس له من الادمية الا الاسم وهو الانسان الحيوان
فمقيد بعقل وفكر منسوب بالوهم ان كان من اهل النظر والعقل
او قلادة ايمان ان كان من اهل التقليد الايماني فينقص معرفته
من معرفة سائر الحيوانات لزيادة الاثار النفسية والتصرفات
العرضية من الفكر والتقليد وغيرهما فبقدرها تنقص معرفته
من سائر الحيوانات فظهر من هذا ان الكبش وان كان ادنى
واخس من النبات والجماد لكنه اعلى واشرف من الاناسي
الحيوانيين فبهذا العلو والشرف يستاهل ان يكون فداء
لانسان شريف بذا اي بما ذكرنا من بيان مراتب المولدات
قال سهل يعني سهل ابن عبد الله التستري قدس الله تعالى سره والمحقق
كان مثلنا من كان مثلنا في القول بهذا فانا يعني سهلا ونفسه واياهم يعني سائر
المحققين المماثلين لهما في هذا القول بمنزل احسان ومقام مشاهدة
فيعرف ويشاهد الامر على ما هو عليه فمن يشهد الامر الذي قد شهدته
يقول بقولي في خفاء واعلان اي في السر والعلانية ولا تلتفت
قولا يخالف قولنا من اقوال المحجوبين من اهل النظر والمقلدين
لهم واصحاب الظواهر الذين لا علم لهم بالبواطن ولا تبذر سمراء
يعني بيان الحقائق الذي هو غذاء القلب والروح كالسمراء يعني
الحنطة للجسم في ارض عميان يعني في ارض استعداد هؤلاء الطوائف
الذين لا يبصرون الحق ولا يهتدون في جميع الاشياء وهم اي هؤلاء

العيان هم الصم عن استماع الحق والبكم عن الاقرار به الذين
اتى بهم اي ذكرهم جامعين لهذه الاوصاف الثلاثة لاستماعنا
النبي المعصوم عن تهمة الكذب صلى الله عليه وسلم في نص
قرآنه يريد قوله تعالى صم بكم عمي فهم لا يعقلون اعلم ايدنا الله
واياك لادراك الحقائق على ما هي عليه ان ابرهيم الخليل على نبينا
وعليه الصلاة والسلام قال له ابنه اسحق عليه السلام اني ارى
في المنام اني اذبحك والمنام حضرة الخيال المقيد الذي من شانه
ان يعبر عن الصور المتمثلة فيها الى المعاني المقصودة منها
فلم يعبرها ابرهيم عليه السلام اي لم ينتقل منها الى المقصود من
الصور المرئية فيها لما تعوّد به من الاخذ عن عالم المثال المطلق
وكل ما اخذ منه لا بد ان يكون حقا مطابقا للواقع من غير تعبير
فلما شاهد عليه السلام صورة ذبح ابنه فيه ظن انه مأمور
به من غير تعبير وتأويل فتصدى له وكان كبش ظهر في صورة
ابن ابرهيم في المنام لمناسبة واقعة بينهما وهي الاستسلام والانقياد
وكان مراد الله سبحانه الكبش لا ابن ابرهيم الخليل فصدق ابرهيم
الرؤيا اي حقق الصورة المرئية وجعلها صادقة مطابقة
للصورة الحسية الخارجية بالاقدام على الذبح والتعرض
لمقدماته ففداه اي ابرهيم ربه لينقذه من الذبح وذكر الفداء
ههنا انما هو من جهة وهم ابرهيم وظنه وان لم يكن فداء حقيقة
بالذبح العظيم الذي هو تعبير رؤياه عند الله وهو اي ابرهيم عليه السلام
لا يشعر بذلك التعبير لما اخفاه الله سبحانه عليه لحكمة يقتضيه و
التفصيل في هذا المقام على ما يفهم من كلام الشيخ رضي الله عنه وشارحي
كلامه ان ابرهيم الخليل صلوات الله عليه كان قبل هذا المنام معوّدا
بالاخذ عن عالم المثال الذي من شانه ان تطابق الصور المرئية
فيه الصور الظاهرة في الحس من غير اختلال فلا حاجة فيه الى
التعبير فلما تحقق بالفناء في الله بالكلية واقتضى ذلك ترقيه
من المشهد بان يشاهد الامور في مراتب هي اعلى
مما

من مرتبة المثال او في نفسه وقلبه من الوجه الخاص من غير توسط
امر فاراد الله سبحانه ان يظهر في الحس صورة لتحققه بالفناء
هي ذبح الكبش وان يرقيه عن هذا المشهد فاراه في المنام
ذبح الكبش ولكن في صورة ذبح ابنه وستر عليه المقصود منه
واوقع في وهمه ان ذبح ابنه هو المقصود بعينه بناء
على ما اعتاده من الاخذ عن عالم المثال فاعتقد صدق ما وقع
في وهمه من ذبح ابنه فتصدى له وانقاد له ابنه فظهر بهذا
كمال الاستسلام منهما وانقيادهما لله تعالى فجعل سبحانه الذبح العظيم فداء
لابنه وانقذه من الذبح فتحقق ما كان مرادا لله من منامه
وهو ذبح الكبش ليكون صورة حسية لتحقق ابراهيم بالفناء
فيه وحصل له الترقي عن مشهده المعتاد فان الصورة المرئية
لم تكن من عالم المثال بل فاض هذا المعنى عليه من مرتبة اخرى
فوق عالم المثال او انبعث من قلبه وصورته متخيلة بتلك
الصورة وعلم ذلك الترقي ايضا حيث وقع منه ذبح الكبش لا ذبح
ابنه ولا يخفى على المنصف ان ذكر بيان لحسن تربية الله سبحانه ابراهيم
الخليل عليه السلام وليس فيه شائبة سوء ادب من الشيخ رضي الله
عنه بالنسبة الى ابراهيم عليه السلام وكتب بعض من اشتهر بالفضل بخطه
على الهامش في هذا المقام هذا الكلام زخرف الشيخ ولا اراه حقا
بل كله صادر عن سوء ادب احسن محامله ان يقال انه صدر عنه في حال
كونه مغلوبا والحق في ذلك والله اعلم ان ابراهيم عليه السلام
راى في المنام انه مباشر للذبح بمعنى انه اضجع ابنه واخذ المدية
وامرّها على حلقومه ليقطعه ولكن لم يحصل القطع وهذا
هو المراد بقوله اني ارى في المنام اني اذبحك اي رايت اني مشتغل
بافعال الذبح ولا يلزم منه تمامه وقد وقع منه في اليقظة ما راه
في المنام وظن هو وابنه الانقياد لذلك فلما تم العزم ووجد
مقدمات الذبح حصل المقصود من الابتلاء فتداركه الله برحمته
باعطاء الذبح ليذبح فداء له فوقع ما راه بعينه ولم يكن رؤياه

وحما وخيا لا حاشا منصب الخلة عن مثل هذا الخطأ والله ولي التوفيق
والعجب من هذا الفاضل بل هو من كل معترض على الشيخ رضي الله عنه في هذا
الكتاب فان ما ذكره الشيخ في مفتتح الكتاب من مبشرة اريها وان ما اورده
في هذا الكتاب ما حده رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير زيادة ولا نقصان
ان كان مسلما عنده فلا مجال للاعتراض عليه فان ذلك يعود الى النبي صلى الله
عليه وسلم وان لم يكن مسلما عنده بل اعتقد ان ذلك افتراء وكذب او وهم
وخطاء فالاعتراض عليه ذاك لا هذا وكيف لا يسلم ذلك من اطلع على
احواله ومقاماته ومكاشفاته مما ادرجه في هذا الكتاب وساير
مصنفاته فالتجلي الصوري في حضرة الخيال المقيد محتاج الى علم آخر
يسمى بعلم التعبير يدرك به ما اراد الله تعالى بتلك الصورة الظاهرة في حضرة
الخيال بازائه وهو معرفة المناسبات التي بين الصور ومعانيها ومعرفة مراتب
النفوس التي تظهر تلك الصور في خيالاتهم ومعرفة الازمنة والامكنة وغيرها
مما له مدخل في التعبير فانه قد يختلف حكم الصورة الواحدة بالنسبة الى اشخاص
مختلفة المراتب بل بالنسبة الى شخص واحد في زمانين او مكانين وبكمال
هذه المعرفة ونقصانها يتفاوت حال المعبرين في الاصابة والخطأ في
التعبير الا ترى كيف قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لابي بكر رضي الله عنه في تعبيره
الرؤيا اصبت بعضا واخطأت بعضا فسأله اي رسول الله صلى الله عليه وسلم ابو بكر ان
يعرفه ما اصاب فيه وما اخطأ فلم يفعل صلى الله عليه وسلم عن ابن عباس رضي الله عنهما قال
كان ابو هريرة يحدث ان رجلا اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اني
رايت ظلة ينطف منها السمن والعسل واري الناس يتكففون في ايديهم
فالمستكثر والمستقل واري سببا واصلا من السماء الى الارض فاراك يا رسول الله
اخذت به فعلوت ثم اخذ به رجل آخر فعلا ثم اخذ به رجل آخر فعلا ثم اخذ به
رجل آخر فانقطع به ثم وصل له فعلا فقال ابو بكر اي رسول الله بابي انت
وامي لتدعني فلا عبرها فقال اعبرها فقال اما الظلة فظلة الاسلام
واما ما ينطف من السمن والعسل فهو القرآن لينه وحلاوته واما
المستكثر والمستقل فهو المستكثر من القرآن والمستقل منه واما
السبب الواصل من السماء الى الارض فهو الحق الذي انت عليه تاخذ به

فيعليك

فيعلوبه ثم ياخذ به رجل آخر

فيعليك الله ثم ياخذ به بعدك رجل آخر فيعلو به ثم ياخذ به رجل آخر بعده
فينقطع به ثم يوصل له فيعلو اي رسول الله لتحدثني اصبت ام اخطأت
فقال النبي صلى الله عليه وسلم اصبت بعضا واخطأت بعضا فقال اقسمت
بابي انت وامي يا رسول الله لتحدثني ما الذي اخطأت فقال النبي صلى الله عليه وسلم
لا تقسم هذا حديث متفق على صحته وقال الله لابراهيم عليه السلام
حين ناداه ان يا ابراهيم قد صدقت الرؤيا اي جعلت ظاهرها صادقا مطابقا
للواقع بان قدام على مقدماته وما قال الله تعالى له اي لابراهيم عليه السلام
صدقت في الرؤيا بالتخفيف اي ما قال لصدقت في رؤياك حيث حكمت انه
اي المرئي فيها هو ابنك حقيقة لانه ما عبرها بالتخفيف او التشديد
بل اخذ بظاهرها اي من غير تعبير والرؤيا تطلب التعبير في اكثر الصور
فلا ينبغي ان تحمل على ظاهرها على سبيل القطع ولذلك اي لطلب الرؤيا التعبير
قال العزيز ان كنتم للرؤيا تعبرون ومعنى التعبير بل معنى العبور اللازم
له الجواز من صورة ما راى الى امر آخر هو المراد بها فكانت البقر العجاف
التي راها العزيز في منامه سنين في المحل اي القحط والغلاء والبقر السمان
سنين في الخصب اي السعة فلو صدق في الرؤيا اي لو كان ابراهيم عليه السلام
صادقا فيما حكم به ان المرئي في رؤياه هو ابنه لذبح ابنه لانه راى انه كان يذبحه
وانما صدق الرؤيا اي جعلها صادقة في ان ذلك المرئي عين ولده فقصد
ذبحه وما كان ذلك المرئي عند الله الا الذبح العظيم متمثلا في صورة
ولده ففداه اي الحق سبحانه ولده بالذبح العظيم وانما سماه فداء لما وقع في
ذهن ابراهيم عليه السلام اراد كل الحس الذبح بالكسر اي صورته المحسوسة
حين ذبحه او صورة الحس اي حاسة البصر الذبح في الحس المشترك وصور
الخيال قبل الذبح في المنام ابن ابراهيم فلو راى ابراهيم الكبش مصورا في الخيال لعبره
الكبش غالبا بابنه او بامر آخر يكون مرادا بتلك الصورة ثم قال ان هذا
اي تصوير الكبش بصورة ابنه لهو البلاء المبين اي الاختبار الظاهر يعني
بلوة اي اختبره يعني الاختبار في العلم فان الحق سبحانه اختبر ابراهيم عليه السلام
انه هل يعلم ما يقتضيه غالبا موطن الرؤيا من التعبير ام لا يعلم فانما
اختبره لانه تعالى يعلم ان موطن الخيال اذ تمثل فيه معنى يطلب التعبير غالبا

فعلا ابراهيم عليه السلام عما يستحقه موطن الخيال فما وقع في الموطن حقه وصدق
الرؤيا المفسد السبب كما فعل بقي بن مخلد الامام صاحب المسند في الحديث سمع في
الخبر الذي ثبت عنده اي عليه السلام قال من رآني على ما انا عليه من الحلية
في النوم حقيقة فقد رآني في اليقظة اي حكما اي لرؤيتي في النوم حكم
رؤيتي في اليقظة في كونها صادقة فان الشيطان لا يتمثل على صورتي
وانما لم يتمثل الشيطان بصورته عليه السلام فانه مظهر للاسم
الهادي ومبعوث للهداية والشيطان مظهر للاسم المضل
ومخلوق للاضلال فلو كان له تمكن من التمثل بصورته عليه السلام
لاختل امر الهداية فان قلت لا يلزم من عدم تمكن الشيطان
من التمثل بصورته عليه السلام ان تكون صورته المثالية عينه
عليه السلام لا غيره لجواز ان يتمثل بصورته ملك او روح انسان
او معنى من المعاني كشريعة وسنة وغير ذلك مما له نسبة اليه
في معنى الهداية وغيرها قلت يمكن ان تكون سنة الله سبحانه جارية
بان لا يتمثل بصورته وحليته عليه السلام شيء اصلا تعظيما
لشانه ويكون تخصيص الشيطان بالذكر للاهتمام بنفي تمكنه
من التمثل بصورته عليه السلام لما لا يخفى وجهه فراه اي النبي
صلى الله عليه وسلم بقي بن مخلد وسقاه النبي صلى الله عليه وسلم في هذا
الرؤيا لبنا فصدق بقي بن مخلد رؤياه بعد ما استيقظ
واستقاء فقاء لبنا ولو عبر رؤياه لصدق رؤياه لكان اللبن علما بعينها
تمثل بصورة اللبن فان اللبن كما انه يغذي به الابدان ويربي
من اول الفطرة الى آخرها كذلك العلم يغذي به الارواح في جميع
احوالها فحرمه الله اي بقي بن مخلد علما كثيرا على قدر ما شرب
ثم قاء من اللبن فكانت الاحرى بحاله ان يعبر اللبن بالعلم ولا
يستقيء او ان اورث له ذلك زيادة طمانينة بصدق ذلك
الخبر الا ترى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اتي في المنام بقدح لبن
قال فشربت حتى خرج الري من اظافري ثم اعطيت فضلي عمر قيل ما
اولته يا رسول الله قال العلم وما تمثل له لبنا على صورة ما راه

لعلمه بموطن الرؤيا وما يقتضي من التعبير ولما انجر الكلام الى ذكر رؤية
النبي صلى الله عليه وسلم في المنام اراد ان يحقق ان المرئي ح ماهو فقال
وقد علم ان صورة النبي صلى الله عليه وسلم التي شاهدها الحس عند حيوته
صلى الله عليه وسلم انها في المدينة مدفونة فقوله انها اما بكسر الهمزة على ان
يكون مع اسمها وخبرها خبرا لان المفتوحة او بفتحها على ان يكون
تكرارا لها لبعد وقع بينها وبين خبرها وعلم ايضا ان صورة روحه
اي روح النبي صلى الله عليه وسلم ولطيفته الروحانية ما شاهدها
احد بل ما شاهد احد الصورة الروحانية مطلقا من احد ولا
من نفسه فانها من المجردات التي ليس من شانها ان يشاهدها الحس
بل انما يدركها العقل باثارها كل روح من الارواح بهذه المثابة اي
ليس من شانه ان يشاهده الحس فيتجسد اي يتمثل له للرائي روح
النبي صلى الله عليه وسلم في المنام بصورة جسده المطهر المكرم حال
كون تلك الصورة كما مات عليه اي مماثلة للصورة التي مات عليها النبي
صلى الله عليه وسلم لا يخرم بالخاء المعجمة والراء المهملة من الخرم وهو القطع
اي لا يقطع منه اي مما مات عليه شيئا فهو اي ما راه في المنام محمد
صلى الله عليه وسلم المرئي من حيث روحه الظاهر في صورة جسدية
اي مثالية فان الجسدية في اصطلاح هذه الطائفة يطلق غالبا
على الصورة المثالية تشبه الصورة المدفونة في المدينة لا يمكن
للشيطان ان يتصور اي يتمثل بصورة جسده المثالي المماثل
لجسمه المطهر صلى الله عليه وسلم عصمة من الله في حق الرائي ان
يلتبس الامر ولهذا اي من راه بهذه الصورة الجسدية المشابهة
لصورته المدفونة في المدينة ياخذ جميع ما يامره به او ينهاه عنه او
يخبره كما كان ياخذ عنه عليه السلام في الحيوة الدنيا من الاحكام على
حسب ما يكون اي يوجد من اللفظ الدال عليه اي على ما ياخذه منه
من نص او ظاهر او مجمل او ما كان اي اي شيء كان من اقسام اللفظ بلا
تعبير ولا تاويل فان اعطاه اي النبي صلى الله عليه وسلم الرائي شيئا في المنام
فان ذلك الشيء المعطي هو الذي يدخله التعبير في بعض الصور فان خرج

ذلك الشيء في الحس كما كان في الخيال بعينه فكذلك الرؤيا بلا تعبيرها
وبعد التدبير الذي هو قسم من الرؤيا جزم وعلى اعتمد ابراهيم الخليل عليه السلام
وبقي بن مخلد مع ان رؤياهما لم يكن من هذا القسم بل كانت من القسم
الذي يطلب التعبير ولما كان للرؤيا هذان الوجهان اي التعبير
وعدمه علمنا الله فيما فعل بابراهيم من الفداء في الكبش بصورة
ابنه وعدم اطلاعه على المراد منها اولا واعطاه الفدية وتمكينه
من ذبحها ليعلم المراد اخرا وما قال له من قوله يا ابراهيم قد صدقت
الرؤيا فيها لا صدقت فيها الادب يعني ادب موطن الرؤيا
وهو عدم القطع بظاهرها وتعبيرها بالمراد منها اذا دل دليل
على عدم ارادة ظاهرها وكل الامر فيها الى الحق سبحانه ليظهر على
الرائي ان المراد بها اما ظاهرها بلا تعبير او امر آخر يعبر به وانما
وقع تعليم ذلك الادب لما يعطيه مقام النبوة اي لان مقام
النبوة مع جلالة قدرها ورفعة شانها يعطي ذلك الادب
ويستدعيه فكيف مقام المتابعة التي دونها وقوله علمنا
في رؤيتنا الحق تعالى جواب لما اي لما كانت الرؤيا تحتمل وجهي التعبير
وعدمه وعند ظهور الدليل على عدم ارادة ظاهرها يتعين التعبير
علمنا في رؤيتنا الحق تعالى في موطن الرؤيا في صورة يردها الدليل
العقلي ان نعبر تلك الصورة بالحق المشروع اي بالحكم الحق الثابت
الذي شرعه الحق سبحانه اما في حق حال الرائي او المكان الذي راه فيه
او ما يعبر في حقه صورة الحق بالحق المشروع هما اي الرائي والمكان
معا او غيرهما كذلك الزمان مثلا كالظاهر في العبارة انه تعالى او في
حقهما معا وكان عدل الى الضمير المرفوع بتاويل الجملة كما ذكرنا وذلك كما روي
ان بعض الصالحين راى الحق في المنام في دهليز بيته في وجهه فعبر بانك
اخللت بالحكم الشرعي في اخذ دهليز بيتك ففحص عن ذلك فاذا
هو وقف مسجد بيع بغصب وان لم يردها اي رؤية الحق الدليل
العقلي ابقيناها على ما رايناها كما نرى الحق في الآخرة بتجوله في الصور
سواء من غير فرق فللواحد اي الحق المتجلي في مقام واحديته بالفيض
الاقدس

مطلب رؤية الحق في المنام

فلاطمه حم

بصورة الاعيان الثابتة ولمستعداتها الشئ المتجلي عليها بالفيض المقدس صح

الاقدس لتترتب آثارها عليها في كل موطن من المواطن من الصور جمع صورة
ما يخفى كالروحانيات وما هو ظاهر كالجسمانيات فان قلت مشيرا الى
ما رأيته من تلك الصور هذا المرئي هو الحق تعالى قد كنت صادقا باعتبار اتحاد
الظاهر بالمظهر وان قلت هذا المرئي امر آخر غير الحق انت عابر اي متجاوز
من جهة الوحدة بين الظاهر والمظهر الى جهة الكثرة والمغايرة بينهما
وما حكمه الذي هو تجليه الوجودي منحصر في موطن دون موطن وكذلك سبحانه
بالحق ان يتجلى بالوجود للخلق سافرا اي كاشف للخلق ومظهر اياهم بكشف
حجاب الخفاء عن وجوه اعيانهم الثابتة اذا ما تجلى للعيون
الحسية والخيالية التي من شانها الاقتصار على التشبيه في صورة حسية
او مثالية تردده عقول ناقصة مقتصرة على التنزيه غير مهتدية
بنور الكشف والمشاهدة الى الجمع بين التنزيه والتشبيه وذلك
الرد انما هو ببرهان اي بسبب برهان عليه تناظر وتواظب تلك
العقول بما ينتج تنزيهه تعالى عما ينبئ عن التشبيه ويقبل اي التجلي
للعقول في مجلى العقول اي في مجلى يرتضيه العقول وهو مقام
التنزيه ويقبل الخيال في المجلى الذي يسمى خياليا فما يقبله
العقول يرده الخيال وما يقبله الخيال يرده العقول والشهود
الصحيح النواظر اي شهود النواظر المشار اليها بقوله تعالى وجوه
يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وهي التي ليشاهد الحق سبحانه في المجالي
كلها حسية كانت او مثالية او عقلية يقول ابو يزيد رضي الله
عنه في هذا المقام اي مقام هذا الكشف التام والشهود العام لو ان
العرش وما حواه اي من السموات والارضين وما فيهما مائة الف الف مرة
وقع في زاوية من زوايا قلب العارف ما احس به اي العارف
او قلبه بها لحقارتها بالنسبة الى سعة قلبه لتناهيها وسعة
القلب غير متناهية لانه باطل في مقابل الحق لان الحق الغير المتناهي
وليس للمتناهي قدر محسوس بالنسبة الى غير المتناهي وهذا
الذي ذكرناه من قول ابي يزيد وسع ابي يزيد اي بيان وسع وتصوير سعة
قلبه بل سعة قلب العارف مطلقا بالنظر في عالم الاجسام وقد اتى بها



الى فهم المحجوبين لا بالقياس الى الموجودات كلها فان لها ايضا هذه النسبة
الكعبة قلب بل قلب كل عارف ولهذا قال رضي الله عنه متن فيا عمّا قال ابو يزيد
بل اقول لو ان ما لا يتناهى وجوده وجانبا كان او جسما نيا مما وجد ويوجد
الى الابد فان الموجودات بالفعل في كل زمان متناهية يقدر اي يفرض
انتهاء وجوده ولو كان مستحيلا وانما قدر ذلك لان غير المتناهي لا
يحاط مع العين الموجوده اي التي هي واسطة في ايجاده وهي الحق المخلوق
به المشار اليه بقوله تعالى وما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا بالحق
وقع في زاوية من زوايا قلب العارف سوى كان
ابا يزيد او غيره ما احس بذلك حال كونه حاصلا في علمه منطويا فيها بين
معلوماته ونبه رضي الله عنه بهذا القيد على ان المراد بعدم الاحساس
به ان هذا لا يكون له قدر محسوس لا نفي العلم ثم استدل رضي الله عنه على
ما قال بقوله فانه قد ثبت بما قال الله تعالى لا يسعني ارضي ولا سمائي
ويسعني قلب عبدي المؤمن ان القلب وسع الحق وذلك لا يتعدد
تجلياته الذاتية والاسمائية الغير المتناهية واحدا بعد
واحد ومع ذلك لا يتصف بالري اي لا يمتنع بما يحصل له
فلو امتلا اي القلب بالحق لانتهاء استعداداته وامتلائها
بما يرد عليه من صور التجليات ارتوى وقنع بما يرد عليه ولكنه
لا يمتلي ولا يرتوي لان كل تجل يرد عليه يورث له استعدادا وعطشا
الى تجل اخر هكذا الى غير النهاية فاين مورد امتلاء والارتواء
واذا لم يمتلي ولم يرتو فكل ما فرض متناهيا لم يكن له قدر محسوس
بالنسبة الى استعداداتها الغير المتناهية وقد قال ذلك
اي ما ذكر من عدم اتصاف القلب بالري ابو يزيد رضي الله عنه في قوله الرجل
من يتحسى بحار السموات والارض ولسانه خارج يلهث عطشا وقوله
شربت الحب كاسا بعد كاس فما نفد الشراب وما رويت ولقد نبهنا على
هذا المقام بقولنا يا خالق الاشياء معنى متقدرا عيانها الثابتة في العلم
ومفيض الوجود على تلك الاعيان في العين في نفسه اي في ذاته انت لما تخلقه
جامع اما بحسب مرتبة الجمع فلكون الاعيان الثابتة والممكنات جميعه

مندرج

مندرجة مندمجة فيه بالقوة واما بحسب مرتبة الفرق فلا يتنسار
في الكل وبهذا السراية يجمعها تخلق علما وعينا ما لا ينتهي كونه اي وجوده
الى حد لم يبق شيء فيك متعلق بتخلق اي في ذاتك فانت الضيق فان خلقك
اياه عبارة عن ظهورك بصورته وتقيدك بحسبه والتقيد ضيق بالنسبة
الى الاطلاق وانت الواسع لعدم تقيد ظهورك بشيء دون شيء بل تسع جميع المقيدات
او انت الضيق باعتبار احدية تلك الذاتية التي لا مجال للتنوع فيها اصلا
الواسع باعتبار تجليك الاحدي الجمعي في الكل لو ان ما قد خلق الله ما لاح بقلبي
فجره الساطع في تقديم وتاخير اي لو ان ما قد خلق الله يتجلى اي متلبس به متمكن
فيه ما لاح فجره او فجر ان مقدر بقرينة اللاحق اي لو ما قد خلق الله بقلبي فجر ما خلق
الله يعني نور وجوده الساطع عن مرتبة خفاء العدم من وسع الحق العين المتناهي
فما ضاق عن خلق متناه فكيف الامر اي امر سعة القلب يا سامع ثم ذكر رضي الله عنه
مثلا غريبا تفهم منه سعة القلب وعدم ضيقه عن الخلق فقال
بالوهم يخلق كل انسان في قوة خياله ما لا وجود له الا فيها وهذا هو الامر العام
الشامل لكل انسان والعارف الكامل المتصرف في الوجود من كونه الكل مع الكل
في ذلك فله خصوص مرتبة في الخلق وهو انه يخلق بهمته اي بتوجهه وتسلط
نفسه بجمع قواه في فعل الايجاد حين تحققه بالاسم الخالق ما يكون
له وجود من خارج محل الهمة يعني النفس والخيال احترز بذلك عن خلق
اصحاب السيمياء والشعبذة فانهم يظهرون صورا هي خيالات
للحاضرين وهي محل الهمة منهم بخلاف العارف المتحقق فانه يخلق
بهمته ما يخلق بهمته ما يخلق من الصور ممكنا قائما بنفسه
كسائر الموجودات العينية ولكن لا تزال الهمة اي همة العارف
تحفظه ولا يؤوده اي لا يثقلها حفظه اي حفظ ما خلقته ومتى طرأ على العارف
غفلة عن حفظ ما خلق فلا يشاهده ولا يحضر معه عدم ذلك المخلوق لانعدام
علة بقائه وهي حضور العارف معه الا ان يكون العارف لسعة قلبه قد ضبط
جميع الحضرات الغيبية والشهادة وهو لا يغفل مطلقا اي والحال انه ليس
من شانه ان يغفل غفلة مستوعبة لجميع الحضرات بل لا بد له من حضرة يشهدها
فاذا خلق العارف بهمته ما خلق وله هذه الاحاطة بالحضرات

بعضا

ظهر ذلك الخلق بصورته الخاصة له في كل حضرة وصارت الصور يحفظ بعضها
بسراية جمعية همته من كل صورة الى سايرها فاذا غفل العارف عن حضرة
ما او حضرات وهو شاهد حضرة ما من الحضرات حافظا لما فيها اي في تلك
الحضرة من صورة خلقه التي في تلك الحضرات انحفظت جميع الصور في جميع الحضرات
بحفظه تلك الصورة الواحدة في الحضرة التي ما غفل عنها وعدم غفلته
عنها لما لا بد له من حضرة يشهدها لان الغفلة ما تعم الحضرات كلها قط بان
لا يحضر احد مع واحدة منها الا في العموم اي عموم الخلايق ولا في الخصوص اي
خصوصهم فان غاب العارف عن حضرة فلا بد ان يحضر مع حضرة اخرى فلا يغفل
عن جميع الحضرات مطلقا ولكن يمكن ان يغفل عن صورة ما خلقه في جميع الحضرات
وان لم يغفل عن جميع الحضرات وهذا ينعدم مخلوق العارف بالاعراض عنه مطلقا
ومثال ذلك ما اذا اخلق العارف بجمعيته الهمة خارج محل الهمة كالحس مثلا
صورة محسوسة وحفظها بدوام شهودها والحضور معها حسا فمتى طرأ
عليه غفلة بالنوم مثلا وغاب عن الحس عدمت هذه الصورة المحسوسة
عن مرتبة الحس ولم تبق لان شرط بقائها انما هو حضور العارف معها
حسا وقد زال ذلك الشرط الا ان يكون العارف قد ضبط جميع الحضرات
فكان عارفا بحضرة الحس وحضرة المثال وارتباط بعضها ببعض
وسريان جمعية همته من بعضها الى بعض فانه حينئذ وان غفل عن حضرة
الحس وعن شهود صورة مخلوقة فيها لكنه يشهده في حضرة الخيال او المثال
مخلوقا موجودا فيحفظ بصورته الخيالية صورته الحسية
ومن فروع ذلك الاصل ما ذكره الشيخ رضي الله عنه في الفتوحات من الابدال
انهم اذا فارقوا موضعا ويريدون ان يخلفوا بدلا منهم في ذلك الموضع لامر
يرونه فيه مصلحة وقربة يتركون شخصا على صورة رجل منهم لا يشك
احد ممن ادرك رؤية ذلك الشخص انه عين ذلك الرجل وليس هو بل هو
شخص روحاني يتركه بدله بالقصد على علم منه ومنها ايضا ما هو مشهور
عن بعض هذه الطائفة انه حضر في آن واحد في اماكن مختلفة او دخل
بيتا مغلقة الابواب مسدودة الكوى او خرج عنه الى امثال ذلك
من الخوارق وقد وضحت هنا سرا وهو عروض الغفلة للعارف عن بعض

الحضرات

الحضرات

لم يزل اهل الله يغارون على مثل هذا السر ان يظهر لما فيه اي في ظهور
ذلك السر من رده دعويهم انهم الحق فان الحق سبحانه لا يغفل عن حضرة ما ابدا
والعبد لا بد له ان يغفل عن شيء دون شيء وفي وقت دون وقت فمن حيث الحفظ
لما خلق له ان يقول انا الحق لانه يخلق ما خلق ويحفظه لانما هو من حيث كونه حقا
لا من حيث كونه عبدا ولكن ما حفظها اي ليس حفظ العبد لصورة ما
خلقه مماثلا من كل الوجوه حفظ الحق سبحانه وقد بينا الفرق بين الحفظين
ومن حيث ما غفل العبد اي من حيث غفلته عن صورة ما وحضرتها وعدم
حفظه لما خلق فقد تميز العبد من الحق تميزا ظاهرا من وجهين احدهما عروض الغفلة
له وثانيهما عدم الحفاظ لمخلوقه هذا على تقدير عدم بقاء الحفظ واما على تقدير
بقاء الحفظ فهو وان اشار الى تميز العبد عن الحق ببيان الفرق بين الحفظين
لكنه اعاده مرة اخرى لزيادة تفصيل فقال ولا بد ان يتميز مع بقاء الحفظ
لجميع الصور بحفظه صورة واحدة منها في الحضرة التي ما غفل عنها فهذا
حفظ لما خلق بالتضمن اي حفظ صورة ما خلق في حضرته انما وقع في ضمن
حفظ صورة اخرى في حضرة اخرى وحفظ الحق ما خلق ليس كذلك بل
حفظه لكل صورة على التعيين وهذه مسئلة اخرجت من جانب
الحق تعالى اي ما سطرها احد في كتاب لا انا ولا غيري الا في هذا الكتاب
فهي يتيمة الوقت وفريدته فاياك ان تغفل عنها وعلل رضي الله عنه الوصية
بعدم الغفلة عن هذه المسئلة بقوله فان تلك الحضرة التي يبقى لك الحضور
فيها مع الصورة اي صورة ما خلقته مثلها اي حالها وشانها مثل الكتاب
الذي قال الله تعالى فيه اي في شانه ما فرطنا في الكتاب من شيء واذا لم يفرط
فيه من شيء فهو الجامع للواقع في الماضي والحال وغير الواقع الذي يقع الى الابد
في الاستقبال فكذلك يكون تلك الحضرة جامعة للصور الواقعة فيها
وللصور الواقعة في ساير الحضرات فانها كالاثر من الحضرات التي فوقها
فتعرف بها كما يعرف المؤثر بالاثر وكالمؤثر بالنسبة الى الحضرات التي تحتها
فتعلم بها كما يعرف الاثر بالمؤثر ونقول الحضرات كلها صور الحقايق
الالهية مرتبة بعد مرتبة فكل واحدة منها متحدة مع سايرها من حيث
تلك الحقايق مع معرفة كل واحدة منها على ما هي عليه تستتبع معرفة الباقية

فالحضرة الخاصة التي يحضر معها العارف مثلها مثل الكتاب الذي لم يفرط
فيه من شيء ولا يعرف معرفة ذوق ووجدان ما قلناه من عدم التفريط في
الكتاب من شيء ومماثلة الحضرة الخاصة التي يحضر معها العارف لذلك
الكتاب الا من كان قرانا في نفسه جامعا للحضرات كلها بحقيقته واجدا
احكامها في ذاته وانما يعرف من كان قرانا في نفسه ما قلناه فان المتقي
الله يعني المتحقق بحقيقة الاتقاء الحائز بالتحقق بها مرتبة
الجمعية القرآنية فان حقيقة الاتقاء هي اتخاذ العبد الحق سبحانه
وقاية لذاته وصفاته وافعاله باتصافه فيها بالحق وانقطاع نسبتها عن العبد
وليست الجمعية القرآنية الا ذلك لم فرقانا اي نورا في باطنه فارقا بين
الحقائق التي من جملتها ما قلنا فلا جرم يعرف وهو اي الفرقان الذي يحصل له
للمتقي مثل ما ذكرنا اي واحد من جزئيات ما ذكرناه فيما يتميز اي في معنى
يتميز به العبد من الرب وهذا الفرقان ارفع فرقان لا الفرق اما بين
الحقائق الالهية والكونية او بين الحقائق الالهية فقط بان يميز بعضها
عن بعض او بين الحقائق الكونية كذلك ولا شك ان الفرق الاول ارفع
رتبة من غيره لانه لو لم يفرق بين الخلق والحق لادى ذلك الى مفاسد
كثيرة فحيث فنا حينا اي في مقام الفناء في اسم يكون العبد
الكامل ربا بلا شك لانقهار جهة عبوديته في ربوبيته ووقتا
اي في مقام البقاء بعد الفناء يكون العبد الكامل ربا بلا شك لانقهارها
جهة عبوديته في ربوبيته ووقتا اي في مقام البقاء بعد البقاء يكون
العبد الكامل ايضا عبدا محضا بلا افك في ادعاء عبديته له فانه اذا
كان فيه شائبة ربوبية فادعاء عبديته افك فان كان عبدا محضا
من غير شائبة ربوبية فيه كان بالحق اي بسبب ظهور الحق فيه وفنائه
في الحق واسعا في علمه من غير ضيق فيها فانه لا يطالب بشيء حتى
يقع في ضيق بالعجز عن الاتيان وان كان ربا كان في عيشة ضنك
اي ضيقة لانه يطالب بالاشياء ويعجز عن الاتيان بها
فيقع في ضنك وضيق فمن كونه عبدا يرى اي يبصر عين نفسه
من غير ان يرى للخلق معه علقة ومطالبة وتتسع الا

لعل الحق

الامال

بجعل الله حج

اي يتقي

ايضا م

للخلق

الآمال منه بل تسكت اي تنقطع امال الامليين اي اصحابها في
سعة من كونه عبدا اي من اجل كونه عبدا لا ربا فانه اذا كان عبدا
لا يطالبه الاملون بشيء بل يطالبون الحق سبحانه فيظفرون
بمأمولاتهم فيقعون في سعة من حصول لها بخلاف ما اذا
كان ربا فانهم طالبوه باشياء لم يظفروا بها فوقعوا في ضيق
ومن كونه ربا يرى الخلق كله يطالبه من حضرة الملك بضم الميم والملك
بفتحها وهو القوة والمراد بها الملكوت بقرينة الملك
وقوله من حضرة الملك والملك بيان للخلق كله ويعجز
عما طالبوه بذاته اي يكون ذلك العجز مسببا عن ذاته فان
العجز والضعف من ~~تلك~~ من لوازم ذات الممكن لذاته مخفف
تري في استفاضة الوجود بعض العارفين اي بالحق او بهذا الحكم
يبكي لعدم الاتيان بما يطالبه فكن عبد رب لا تكن رب عبده
اي عبد الرب فتذهب عن مقام العبودية الى الربوبية او تزول
او تضمحل حال كونك ملتبسا بالتعلق في النار اي نار الحرمان
عن انجاح امال الامليين والسبك اي ملتبسا بالسبك اي
الاذابة فيها ولهذه الابيات احتمالات اخر غير ذلك
وليس المراد بما ذكرناه انحصار المراد فيه وبالله التوفيق انما وصف
الحكمة المنسوبة الى اسمعيل عليه السلام بكونها علية لما شرف الله تعالى
اسمعيل به من قوله تعالى وجعلنا لهم لسان صدق عليا ولانه كان
صادق الوعد وذلك دليل على علو الهمة ولانه كان مرضيا
عند ربه وذلك مقام عال ولانه كان وعاء للوجود المحمدي الذي هو
المعتلي على الموجودات كلها ولمكانة الحق من ولده كما ابرهيم عليه السلام
ابا لانبياء كثيرين واسمعيل ابا لخاتم الانبياء وللخاتم التأخر
في الوجود وان كان متقدما في الرتبة اخر الكلمة الاسمعيلية الخاتم
الانبياء عن الاسحاقية وحيث كان المذكور في شانه عليه السلام
صفتين صفة العلو وصفة الرضا وحيدها من الجناب
الالهي منتسبان الوحدة الذاتية والجمعية الاسمائية اشار

اليهما بقوله اعلم ان مسمى الاسم الله احدي بالذات اي لا كثرة فيه
من حيث ذاته وانما قال احدي لا احد مبالغة في احديته كالاحمري
لانها صفة سلبية لا يقتضي معنى زائدا على الذات فاحديته بحيث ليس
فيها تثنية الصفة والموصوف كل مجموعي اذا لوحظ متقيدا
بالاسماء وهذه هي المرتبة الالهية المستجمعة لجميع الاسماء
والصفات فالتميز بين هاتين المرتبتين انما يكون بحسب
التعقل فحسب واما بحسب الخارج فليس الا الوحدة المحضة
التي ليس فيها شائبة كثرة اصلا وكل موجود فما له من الله
احدية جمع الاسماء الاسم الذي هو ربه خاصة منه انشاء
عينه الثابتة وبه ظهرت في مراتب الوجود روحا ومثالا
وحسا وعليه ترتبت احواله فيها واليه معاده كما انه منه
مبدأه يستحيل ان يكون له اي لكل موجود الكل اي كل الاسماء
الداخلة تحت المرتبة الالهية الا الانسان الكامل فان له
احدية جمع الاسماء وهذا اذا اريد بالاسماء كلياتها
واما ان حمل الاسماء على معنى اعم بحيث يشمل الاسماء الجزئية
المتشخصة بتشخص المربوبات ايضا فلا حاجة الى هذا
الاستثناء الا ان يعتبر كليا في نوع بحسبه منه واما الاحدية
الالهية اي احدية مسمى الله فما لواحد فيها مع بقائها على حالها
قدم بان يكون له منها جزء او حصة يتقدم عليه لانه لا يقال
لواحد منها شيء جزءا كان او حصة ولآخر منها شيء كذلك لانها
لا تقبل التبعيض تجزية كانت او تحصيصا لانها ليست
الا اعتبارا مسقطا للاعتبارات كلها ولا بد في صيرورتها
حصصا او اجزاء من اعتبار احدها انضياف الامور الخارجية
اليها او انقسامها الى الامور الداخلة فيها وكل ذلك ينافي الاحدية
والحقيقة المطلقة الالهية لا تتجزى ولكنها تتخصص ففي كل شيء
حصة منها فهي بكليتها سارية في الكل من غير تجزية فاحديته
مجموع يعني اذا كانت الاحدية الالهية لا تقبل التبعيض فاحدية

مسمى الله

مسمى الله مجموع اي مجموع اي مجموع اسماء فصلت في المرتبة
الواحدية كله اي كل ذلك المجموع مندمج فيه بالقوة لما انه ما
فيه فلان مرتبة الاحدية اجمال مرتبة الواحدية واما كونه بالقوة
فلانه اذا خرج ذلك المجموع من القوة الى الفعل انقلبت الاحدية
واحدية فقوله احدية مبتدا ومجموع خبره وكله مبتدا
آخر وبالقوة خبره والجملة صفة لمجموع والسعيد من
كان عند ربه مرضيا وما ثمة اي في الوجود الا من هو مرضي عند ربه
لانه اي المربوب هو الذي يبقي عليه اي على الرب ربوبيته اي ربوبية
الرب اذ لولا المربوب لعدم الرب من حيث هو رب ويمكن ان يقال المراد
ان الرب يبقي على المربوب ربوبية الرب او ربوبية المربوب اي وجوده
وما يتبعه من الاحكام فهذا الابقاء دليل على رضى الرب عنه اذ لو لم
يرض بوجود المربوب وماله وما يصدر عنه لما ابقاه فهو اي المربوب
مرضي عنده اي عند ربه فهو سعيد عند ربه وانما قيدنا السعيد
في الموضعين بقولنا عند ربه لان للمربوب سعادتين احديهما
سعادته بالنسبة الى ربه والاخرى سعادته بالنظر الى نفسه
واحواله فالاولى كونه بحيث يتأتى عنه ما يليق بربه ويظهر فيه
احكام ربه على وجه يرضى به ولا يخفى ان كل موجود مرضي سعيد بهذا المعنى
لا يتصور فيه الشقاوة بالقياس الى ربه فهو بوجه آخر لم يكن هذا
الموجود صالحا لمظهرية احكامه كما يشير رضي الله عنه الى هذه السعادة
فيما بعد والثانية كونه على حالة يتنعم ويتلذذ بها ولا شك ان
المربوب بهذا الاعتبار ينقسم الى السعيد والشقي وبهذه
السعادة والشقاوة تكلمت الشريعة الحقة ولا يشمل هذه
السعادة كل مربوب الا مآلا على ما ذهب اليه الشيخ رضي الله عنه
والحكم على المربوب المرضي مطلقا لا يصح الا بالسعادة الاولى
فلذلك قيدنا السعيد بما قيدناه ولهذا اي لان المربوب هو الذي
يبقي على الرب ربوبيته قال سهل يعني الشيخ الامام سهل بن عبد الله
التستري رضي الله عنه ان للربوبية سرا وهو اي ذلك السر انت من حيث

انكم مربوب فان المربوبية سر للربوبية ضرورة ان كل واحد من المتضايفين يعني
لازم للآخر والتلازم سر الملزوم يظهر منه يخاطب كل عين موجودة
بالوجود العيني فقوله وهو انت انكار من كلام الشيخ رضي الله عنه وهو لطائف
كان شهد به كلام الفتوحات حيث قال تعالى ظهروا عن البلد
ارتفعوا عنه وهو قول الامام للالوهية سر لو ظهر لبطلت
الالوهية فقوله يخاطب بصيغة الغيبة على اسناد الفعل الى لفظ
انت تخونوا ولى كان من كلام سهل رضي الله عنه قال من ظهر لو ظهر اي
لو زال ذلك السر عن الوجود في الصحاح هذا امر ظاهر عنك عاره اي
زايل لبطلت الربوبية ضرورة زوال احد المتضايفين وبطلانه
بزوال الآخر وبطلانه ويمكن حمل كلام الامام على ظاهره بحمل الظهور
على معناه المشهور كما تدل على مقابلته للسر ويراد بسر الربوبية
انه اي الرب هو الذي ظهر بصورة المربوب فتحققت نسبة الربوبية
فلو ظهر هذا السر بظهور الرب بوحدته الحقيقية لبطلت
الربوبية لان نسبة الربوبية لا بد فيها من التثنية واذ قد علمت ان لو
في هذه الشرطية وهو حرف امتناع لامتناع اي يدل على امتناع
امر ههنا بطلان الربوبية لامتناع امر آخر هو زوال
سر الربوبية وهو اي ذلك السر الذي هو كل عين موجودة لا يظهر
اي لا يزول عن الوجود بل يمتنع زواله عن الوجود بالكلية وان زال عن
بعض المراتب فلا تبطل الربوبية بل يمتنع بطلانها لامتناع
ظهور سر الربوبية وزواله لانه لا وجود للعين مربوبة هي سر
الربوبية الا بربه اي الا بربوبية ربه فوجودها مشروط بربوبية
والعين المربوبة المشروط وجودها بربوبية الرب موجودة
دائما فالربوبية التي هي شرط وجودها لا تبطل دائما ضرورة دوام
عدم بطلان الشرط بدوام وجود المشروط وقوله دائما ظرف للنفي
لا للمنفي ولما فرغ رضي الله عنه عما وقع في البين من كلام سهل رضي الله عنه
وبيان معناه رجع الى ما كان بصدده فبعد ما ذكر اولا ان كل مربوب
مرضي يقول وكل مرضي محبوب بالنسبة الى من هو راض عنه ومحب له

وكل ما يفعل المحبوب محبوب للمحب فكل ما يفعل المرضي كل ما يفعله
المحبوب مرضي له وحيث كان تفرع هذه النتيجة على ما سبق لا يتم
الا بملاحظة المقدمة القائلة بان كل محبوب مرضي وهي قد طويت
عن البين فبقي في النتيجة نوع خفاء بينها بأبلغها وعبرها
فقال لانه لا فعل للعين الممكنة بل الفعل لربها فيها فهي محل لظهور
الفعل لا الفاعل فاطمأنت اي سكنت العين الممكنة عن
ان يضاف اليها فعل على وجه الفاعلية فكانت راضية بما يظهر
فيها وعنها من افعال ربها والمراد برضاها حسن قبولها لظهور
تلك الافعال وتمكينها ربها من اظهارها فيها وكذلك كانت
مرضية تلك الافعال للحق سبحانه لان كل فاعل وصانع راض
عن فعله وصنعته فانه وفى فعله وصنعته اي اعطاها بالتمام
والكمال حق ما هي عليه اي حق ما هذه الصفة عليه عند
تقدير الفاعل ومشيته اياها من مراتب التمامية والكمال
وحيث كان الفعل والصنعة امرا واحدا افرد الضمير وانثه
لارجاعه الى ما هو اقرب منهما ثم ايد رضي الله عنه ما ادعاه من
ان الحق سبحانه وفى فعله وصنعته حق ما هي عليه بقوله تعالى
اعطى كل شيء بالنشأة الوجودية خلقه اي ما قدر له في
مرتبة مشيته الثبوتية من الاحكام والآثار الكمالية
ثم هدى اي بين انه اعطى كل شيء خلقه فلا يقبل ذلك الشيء النقص عما قدر له
ولا الزيادة عليه فكان اسمعيل عليه السلام بعثوره واطلاعه على ما ذكرنا
من كون الكل ذاتا وفعلا مرضيا لله سبحانه وانه وفى فعله وصنعته
حق ما هي عليه عند ربه مرضيا فان ذلك العثور من جملة احوال
يقتضيها ويرتضيها ربه فيه وبامثالها كان عند ربه مرضيا وكذا
اي كان اسمعيل عليه السلام عند ربه مرضيا كذلك كل موجود عند ربه
مرضي ولا يلزم اذا كان كل موجود عند ربه مرضيا فيكون عنده سعيدا
على ما بيناه ان يكون مرضيا عند رب عبد آخر وسعيدا عنده فلا يلزم
ان يكون عبد المضل مرضيا وسعيدا عند رب عبد الهادي او بالعكس اذ كل

واحد منهما سعيد بالنسبة الى ربه شقي بالنسبة الى رب آخر
وليست هذه السعادة والشقاوة ما حكمت به الشريعة فان
عبد الهادي سعيد مطلقا بحكمها وعبد المضل شقي مطلقا وانما
قلنا الابكر من ان يكون المرضي عند رب آخر لان اي كل موجود ما اخذ
الربوبية الا من كل مجموعي وهو احدية جمع اسماء الربوبية
لا من اسم واحد بعينه ليلزم ان يكون المرضي عند ربه مرضيا
عند رب آخر لاتحاد ربيهما فما تعين له اي لكل موجود من ذلك
الكل المجموعي الا ما يناسبه وما يناسب استعداده من الاسماء
المخصوصة فهو اي ذلك المتعين ربه ولا ياخذه اي الرب
احد من حيث احديته الذاتية بل من حيث جمعيته الالهية
ولهذا اي لعدم تعين الرب لكل احد من مجموع الاسماء
الا ما يناسبه لا الذات من حيث احديتها منع اهل الله
التجلي في الاحدية اي حكموا بامتناع التجلي في مرتبة الاحدية
فان التجلي نسبة تقتضي اثنينية المتجلي والمتجلى له المتغايرين ذاتا
او اعتبارا وهي تنافي الاحدية وهذا مجمل ما فصله
رضي الله عنه بقوله فانك ان نظرت به كما في قرب الفرائض
بان يكون المراد بضمير الباء وهو انت عين الرب ولم يكن
احدهما في نسبة التجلي فهو الناظر نفسه بنفسه وان نظرت
بك بان تكون انت الناظر كما في قرب النوافل زالت الاحدية بك
واذا نظرت به وبك بالجمع بين الاعتبارين كما في قرب الفرائض
والنوافل معا زالت الاحدية على هذا التقدير ايضا واما
زوال الاحدية في الصورتين الاخيرتين لان ضمير التاء
في نظرت به وبك المراد به ههنا حيث لم يرتفع عن
البين بالكلية ما هو عين المنظور المشار اليه بضمير الهاء
فان الناظر فيهما العبد والمنظور الرب فلا بد في شيء من هذه
الصور الثلث من وجود نسبة ما اقتضت امرين ناظرا ومنظورا
متغايرين بالذات او بالاعتبار فزالت الاحدية في كل صورة

وانكان

عبده

وان نظر

وان كان الحق يرى نفسه بنفسه في الصورة الاولى ومعلوم انه في هذا
الوصف اي رؤية نفسه بنفسه في الصورة الاولى ناظر من وجه
منظور من وجه فهما متغايران بالاعتبار فزالت الاحدية
ايضا فالمرضي لا يصح ان يكون مرضيا وسعيدا مطلقا اي بالنسبة الى جميع
الارباب بل يكون مرضيا وسعيدا بالنسبة الى ربه فقط الا اذا كان
جميع ما يظهره اي بالمرضي من فعل الرب الراضي ان ربه كان من الارباب
بحيث لا يشذ شيء منها متحققا فيه اي في المرضي كالانسان الكامل
فانه احدية جميع مظهريات جميع الارباب وافعالها فيكون مرضيا
وسعيدا على الاطلاق لا من وجه دون وجه ففضل اسمعيل عليه السلام
غيره من الاعيان يعني الاعيان الانسانية الكاملين وغيرهم بما نعته الحق به
ونص عليه من كونه عند ربه مرضيا اي مطلقا فانه سبحانه ما نص على ذلك في
حق احد غيره وكذلك كل نفس مطمئنة مستقرة على الكتاب
مرضي الحق فضلت غيرها من الانفس بتنصيص الحق على كونها مرضية
حيث قيل لها يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك الذي
هو موطنك الاول فيكون ذهابك اليه رجعة فما امرها الحق سبحانه
في هذا القول ان ترجع الا الى ربها الذي ناداها بقوله يا ايتها
النفس المطمئنة ودعاها بقوله ارجعي الى ربك اليه لتعرفه معرفته
من الكل اي من كل الارباب بما ظهر فيها من افعاله وآثاره راضية مرضية اي
ارجعي الى ربك راضية منه مرضية له فادخلي في عبادي المختصين بي
بدلالة ياء الاضافة من حيث ما لهم هذا المقام اي مقام العبودية المختصة
فالعباد المذكورون ههنا كل عبد عرف ربه تعالى واقتصر عليه ولم ينظر الى
رب غيره والا لم يكن عبد الحق مختصا بربه مع احدية العين اي احدية عين
الارباب واتحادهم بالذات فهو رب غيره اما بالاضافة على ان يكون
الضمير راجعا الى كل عبد او بالوصفية على ان يكون الضمير راجعا
الى ربه لا بد من ذلك المذكور من الاوصاف ليكون العبد مرضيا عند ربه
او لا بد من احدية العين مع تعدد الارباب وادخلي جنتي التي هي ستري
بكسر السين وهو ما يستتر به في بعض النسخ التي بها ستري بفتح السين

ولست

وانما فسر الجنة بما فسر لانها فعلة من الجن وهو ستر ولست جنتي التي هي
ستري بل سترك فانت تسترني من حيث اطلاقي بذاتك من حيث تعينك
وانما تسترت بك لا اعرف بك من حيث تعينك لانه لا يمكن
ان اعرف من حيث اطلاقي فلا اعرف الا بك من حيث تقيدك
كما انك لا تكون الا بي اي لا توجد الا بي من حيث الاطلاق فمن عرفك حق المعرفة
عرفني فان حقيقتك ليست الا انا لا فرق بيني وبينك الا بالاطلاق والتقييد
وانا لا اعرف فان العقل والكشف قاصران عن كنه حقيقتي فانت لا تعرف
فان حقيقتي ماخوذة في حقيقتك قال الشيخ رضي الله عنه ولست
اعرف من شيء حقيقته وكيف اعرفه وانتم فيه وقال الا فهذا
الوجود وان تعدد ظاهرا او حسا لكنها فيه الا انه انيته حقيقة
كل موجود بدا ووجودي هذه الكائنات توهم فاذا دخلت
جنتي وهي نفسك دخلت نفسك فتعرف نفسك فان الدخول فيها ليس
الا بقدم العلم والمعرفة وفي بعض النسخ فاذا دخلت نفسك
فتعرف نفسك معرفة اخرى غير المعرفة التي عرفتها اي نفسك بهذه
المعرفة حين عرفت ربك بمعرفتك اياها فتكون صاحب معرفتين بربك
فالمعرفة الاولى معرفة من حيث انت اي من حيث انك موجود مغاير له
متميز عنه موصوف بالكمالات المفاضة منه عليك منه لك على سبيل
العارية وله بالاصالة او من حيث انك عاجز فقير منبع للنقائص
والشرور وربك قادر غني معدن الكمالات والخيرات والمعرفة اي حيثية
الثانية معرفة بربك اي بنسبتك لكن من حيث هو انه عينه التي ظهرت
بصورتك بصورتك لتكون مظهرا من مظاهره التي ظهر بها لا من حيث
انت اي من حيث انك ممتاز عنه مغاير له كما في المعرفة الاولى
فانت عبد وانت رب لمن له فيه انت عبد اي لمن انت عبد له في الضمير
الاخير ايضا للموصول فان كل موجود متحقق في الوجود الحق ظاهر فيه لا شيء
كالمرآة فكل ما ثبت له ايضا كالعبودية وغيرها انما ثبت له فيه واثبات
الربوبية للعبد بالنسبة الى الرب انما هو باعتبار انها اعتقاد الربوبية
عليه كما سبق وانت رب وانت عبد لمن له في الخطاب يعني خطاب الست

بربكم

بربكم عهد منك اليه بالاعتراف بربوبيته كما يدل عليه حكاية الحق عن المخاطبين
بقوله جل وعلا قالوا بلى فكل عقد اي كل عهد او كل عقيدة عليه شخص يكون ذلك
العقد وبعده للخاص يحله اي يحل ذلك العقد ويخالفه من سواه عقد اي يخالفه بينهم
عقد حال كون ذلك العقد صادرا من سوى ذلك الشخص فان لكل شخص عقدا
مخصوصا بحسب استعداده يخالفه وينافيه عقد مخصوص اخر وجعل
بعض الشارحين لفظة من في قوله من سواه مفتوحة الميم على ان يكون موصولة
وقال معناه فكل عقد اي اعتقاد عليه شخص يحله من سواه فهو عقد
اي قيد لا يرتضي انشراح الصدر منه ولما حكم رضي الله عنه فيما سبق بكون
كل من الرب والمربوب راضيا مرضيا كان محل ان يشير الى معنى قوله رضي الله
عنهم ورضوا عنه ذلك لمن خشي ربه فقال فرضي الله احديته جميع الاسماء عن عبيده
عن كل عبد عبد باعتبار الاسم الخاص الذي هو ربه عنهم اي العبيد مرضيون
اي كل عبد مرضي للاسم الخاص به وذلك لا ينافي عدم كونه مرضيا لاسم اخر
كما يدل عليه قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر ورضوا اي العبيد عنه اي عن الله
كل عن اسمه الخاص به لحسن قبوله لظهور اثاره واحكامه فهو اي اسم من اسمائه
مرضي لهم فتقابلت الحضرتان حضرة الربوبية وحضرة العبودية المفهوم
من قوله رضي الله عنهم ورضوا عنه تقابل الامثال فكل واحدة منهما
تماثل الاخرى وتشابهها في كونها راضية مرضية والامثال
اضداد ولا ضد في الوجود في نظر شهود صاحب مقام الجمع ولا مثل
في الوجود في نظر شهوده فينتفي عنده التقابل فلا حكم لكشفه به
وانما قال الامثال اضداد لان المثلين لا يجتمعان في محل واحد
اذ حيث يجتمعان فيه لا يتميزان لان تميزهما لا يكون الا بتميز
متميزين صح المحل وما ثم اي في مرتبة الامثال الا فالمثلان متميزان فلا
يجتمعان فهما ضدان فما ثم في حضرات الربوبية والعبودية
مثل فما في الوجود مثل لانحصار الوجود في تلك الحضرات واذا
لم يكن في الوجود مثل فما في الوجود ضد لان الاضداد امثال
لتماثلها في الضدية وانتفاء المثل والضد وان كان متفرعا على
ما سبق لكنه رضي الله عنه استدل عليه لزيادة التوضيح بقوله فان الوجود

حقيقة واحدة نافية للكثرة والشيء لا يضاد بنفسه ولا في ضمن
المماثل ولا في غيرها واذا ارتفعت الامثال والاضداد فلم يبق
في الوجود الا الواحد الحق لم يبق كاين سواه فما ثم شيء موصوف
بشيء اخر بالمماثلة ولا ثم شيء باين عن شيء اخر بالمضادة بذا اي بما
ذكرنا من الوحدة الصرفة جاء برهان العيان والكشف فما اي فبعيني
البصيرين او البصر والبصيرة الا عين الواحد بالوحدة الصرفة
الغير المتكثر بالامثال والاضداد اذ اعاين ولما نفى رضي الله عنه
وجود الامثال وتقابلها المستلزم نفيهما نفي المتقابلين
اعني الراضي والمرضي من الحق والخلق وكان ذلك النفي نظرا الى شهود
صاحب مقام الجمع اراد ان يثبتهما نظرا الى شهود صاحب
مقام الفرق بعد الجمع ويشير الى ان في الاية ايضا اشارة الى
ان اثباتهما انما هو بالنظر اليه لا مطلقا فقال ذلك اي اثبات
التقابل والحكم بكون الرب راضيا والعبد مرضيا وبالعكس
لمن خشي ربه ان يكونه اي يتحد به لغلبة شهود الوحدة عليه ويرتفع
التمييز بينهما في نظر شهوده فيختل امر العبودية والربوبية
وهذه الخشية انما هي لعلمه بالتمييز بين الرب وعبده
ويصير ايراده على المفضي الى عدم بلوغه الى مرتبة الكمال ولنا على ذكر
التمييز جهل اعيان ظاهرة في الوجود وفي النسخة المقروءة على
الشيخ رضي الله عنه لنا اي حاصل معلوم لنا دالا على ذكر التمييز جهل
اعيان ظاهرة بما اتى به اي اخر عالم فان ذكر الاختلاف
بالجهل والعلم يدل على التمييز بين الموصوفين بهما فقد وقع التمييز
بين العبيد فقد وقع التمييز بين الارباب لان اختلاف
المعلولات يدل على اختلاف العلل وبين ارباب وعبيدها
ايضا لوجوب مغايرة العلل لمعلولاتها ولو لم يقع التمييز
بين الارباب التي هي الاسماء لفسر اسم الواحد الالهي
من جميع وجوهه بما يفسر به الاخر فالمعز لا يفسر بالمذل
لكنه اي المعز هو المذل من وجه الاحدية الذاتية كما تقول في كلام

اي دليل اي دال على الذات المطلقة وعلى حقيقته اي حقيقة
ذلك الاسم وخصوصيته المميزة له عن ساير الاسماء من حيث
هو اسم خاص متميز عما عداه فالمسمى في جميع الاسماء واحد وان كانت
الاسماء بحسب خصوصياتها كثيرة فالمعز هو المذل من حيث المسمى
والذات والمعز ليس المذل من حيث نفسه وحقيقته التي هي مفهومه
الخاص فان المفهوم مختلف في الفهم اي العقل في كل واحد منهما
اي من المعز والمذل وان اتحد في الخارج فلا تنظر الى الحق وتعريه اي تجرده عن
لباس الخلق بان تجعله موجودا خارجيا مجردا عن التعينات الخلقية منزها
عن التقييدات المظهرية ولا تنظر الى الخلق وتكسوه سوى الحق اي تكسوه
لباس الغيرية بان تجعله مجردا عن الحق مغايرا له من كل الوجوه بل انظر الحق
في الخلق والخلق في الحق لترى الوحدة في الكثرة والكثرة في الوحدة ولم يكن شهود
احدهما مانعا عن شهود الاخرى ونزهه في مقام احديته وتجرده
عن المظاهر وشبهه في مقام واحديته وتلبسه بالمظاهر وقم
بالجمع بين التنزيه والتشبيه في مقعد صدق الذي ليس فيه
شايبة كذب فان في التنزيه المحض تكذيبا بمقام التشبيه
وفي التشبيه الصرف تكذيب بمقام التنزيه ومقعد الصدق
الذي ليس فيه شايبة كذب هو مقام الجمع بينهما وكن في الجمع اي
وبعد ما قدرت على شهود الوحدة في الكثرة وشهود
الكثرة في الوحدة من غير ان يمنع احدهما عن الاخر وكن في الجمع
وشهود الوحدة ان شئت وان شئت ففي الفرق وشهود الكثرة
فانه لا منافاة بينهما عندك تحز بالكل اذ كل تبدى قصب
السبق اي تحز وتجمع بسبب هذه المقامات وجمعيتها
ان تبدى اي ظهر وحصل لك كل واحدة منها قصب السبق على من
فقولي تحز مجزوم على انه جواب للامر وقوله قصب السبق
منصوب على انه مفعول تحز فلا تفني بحسبك حقيقتك التي هي
الحق ولا تبقي اي لا تحكم بفناء شيء من حيث تلك الحقيقة ولا تبقي
اي لا تحكم ببقائه من حيث تعينها بها او المعنى على انه لا تفني في الحق

والكثرة

رتبتين من الفناء بنفسك بل بتجليات الجلالية سمينا

سمّي بنفسك بل بتجليات الجلالية ولا تبقى بعد فنائك عن نفسك
بل بتجليات الجمالية وكذلك لا تفنى اي لا توصل احدا الى الفناء فيه
بنفسك ~~بل بتجليات الجلالية~~ وكذلك لا تبقي اي لا توصل احدا الى البقاء به
بعد الفناء فيه بنفسك بل المفني والمبقي هو الله سبحانه بتجلياته الجلالية
والجمالية ولا يلقي عليك الوحي في غير اي في صورة تغاير الحق مطلقا بل لا تغايره
الا من حيث الاطلاق والتقييد او في صورة تغايرك مطلقا فان الحقيقة
واحدة ولا مغايرة الا بحسب التعينات ولا تلقي ايضا على
غير اي في صورة تغاير الحق سبحانه مطلقا او تغايرك مطلقا على
ما عرفت ولما اثنى الحق سبحانه على اسمعيل عليه السلام بصدق الوعد
اراد ان يبين في حكمته اشارة فمتعلق الثناء انما يتحقق بصدق
الوعد واتيان الواعد بالموعود لا بصدق الوعيد وايتان المتوعد
بما توعد به اذ لا يثنى عقلا وعرفا على من يصدر منه الآفات
والمضرات بل على من يصدر منه الخيرات والمبرات والحضرة الالهية
تطلب من العبيد حيث اخرجهم من العدم الى الوجود وجعلهم
مظاهر لاسمائه وصفاته الجميلة الثناء المحمود بالذات وقوله
المحمود اما صفة كاشفة للثناء او مقيدة بناء على انه يطلق الثنا
على اثبات الصفات مطلقا فيثني عليها اي على الحضرة الالهية
بصدق الوعد واتيانها بالموعود لا بصدق الوعيد
واتيانها بما توعدت به بل بالتجاوز والعفو عما يوجب الوعيد
فان قلت التجاوز والعفو يستلزم كذب الخبر الدال على
الوعيد والحضرة الالهية منزهة عن ذلك قلت لعل الشيخ رضي الله عنه
ذهب الى ان الوعيد ليس بخبر حقيقي بل هو تهديد وزجر
اذ قد تقرر في العربية ان الكلام الخبري يجيء لمعان كثيرة
غير الاعلام والاخبار كالتلهف والتحسر والدعاء وغيرها ولذلك
ثم استشهد رضي الله عنه على ان الثناء انما يكون بصدق الوعد لا بصدق
الوعيد بقوله تعالى فلا تحسبن الله مخلف وعده رسله حيث خص نفي
الاخلاف بالوعد بالذكر في مقام الثناء ولم يقل مخلف وعده رسله

ووعيده

ووعيده ولم ينف اخلاف الوعيد ايضا ولا يخفى على الفطن ان هذه
العبارة لا يقتضي وقوع الوعيد بالنسبة الى المرسل فضلا عن ان يكون
في القرآن حتى يرد ما اورده بعض الفضلاء من انه لم يجئ في القرآن
المجيد وعيد للرسل صلوات الله وسلامه عليهم ويدل على انه رضي الله عنه
لم يقصد ~~[illegible]~~ وقوع الوعيد بالنسبة الى الرسل قوله بل قال
ويتجاوز عن سيئاتهم فان ضمير الجماعة ليس عائدا الى الرسل فهو سبحانه وعد
بالتجاوز عن السيئات مع انه توعد على ذلك اي على اقتراف السيئات
فهو لا يخلف وعده فيتجاوز عن السيئات فيلزم اخلاف الوعيد
على اقترافها فاثنى على اسمعيل عليه السلام بانه صادق الوعد وقد زال
الامكان اي امكان وقوع الوعيد في حق الحق سبحانه لما فيه اي في الامكان من طلب
المرجح يعني ما يرجح جانب الوقوع على اللاوقوع ولا مرجح ههنا
فان المرجح هو السيئات وهي متجاوز عنها فان قلت دخول بعض عصاة
المؤمنين النار وخلود الكافرين فيها كما يشهد به القرآن وصرح به الشيخ
ايضا يدل على وقوع الوعيد فكيف يصح الحكم بزوال امكانه قلت
الوعيد حقيقة هو الاخبار بخلود التعذب بالنار لا التعذب مطلقا
فان التعذب الزايل في الحقيقة تطهير وتزكية للمعذب عن موانع
اللطف والرحمة فالاخبار به في الحقيقة وعد بخلاف التعذب
الغير الزايل فانه لا خير فيه بالنسبة اليه فلم يبق الا صادق الوعد
وحده وما توعد الحق اي لما توعد به الحق وهو التعذب الغير الزايل
عين تعاين وان دخلوا اي اهل الوعيد دار الشقاء التي هي النار فانهم على لذة
[illegible] لذة كائن فيها اي في تلك اللذة نعيم مباين نعيم جنان
الخلد فلهم نعيم مباين متأخر فوق نعيمها المتقدم عليه وقوله نعيم جنان
الخلد مفعول لمباين فالامر في النعيمين من حيث كون كل واحد منهما
نعيما يلتذ به واحد وبينهما اي بين النعيمين عند التجلي الواقع
بحسب استعدادات المتجلى لهم تباين في الصورة فان نعيم اهل
الجنة انما يظهر بصورة الحور والغلمان والولدان وغيرها ونعيم اهل
النار بصورة النيران فانهم يلتذون بها وان كان بعد تطاول

الازمان يسمى نعيم اهل النار عذابا من عذوبة طعمه آخر او ذاك
اى تسميته عذابا لم كالقشر والقشر صاين للب عن تطرق الآفة اليه فكما
ان القشر يصون اللب عن الآفات كذلك لفظ العذاب يصون معناه عن
ادراك المحجوبين عن حقايق الاشياء اعلم ان لاهل النار الخالدين فيها
كما يظهر من كلام الشيخ رضى الله عنه ثلاث حالات الاولى
انهم اذا دخلوها تسلط العذاب على ظواهرهم وبواطنهم وملكهم الجزع والاضطراب
فطلبوا ان يخفف عنهم العذاب وان يقضى عليهم وان يرجعوا الى الدنيا فلم
يجابوا الى طلباتهم والثانية انهم اذا لم يجابوا الى طلباتهم وطنوا انفسهم
على العذاب فعند ذلك رفع الله العذاب عن بواطنهم وخبت نار الله الموقدة
التى تطلع على الافئدة والثالثة انهم بعد مضى احقاب الفوا العذاب
وتعودوا به ولم يتعذبوا بشدته بعد طول مدته ولم يتألموا به وان
عظم الى ان آل امرهم الى ان يتلذذوا به ويستعذبوه حتى لو هبت
عليهم نسيم من الجنة لاستكرهوه وتعذبوا به كالجعل ويتأذى بروائح
الورد عافانا الله وجميع المسلمين عن ذلك فص حكمة روحية
في كلمة يعقوبية الروحية اما بفتح الراء كما ذهب اليه صاحب
الفكوك رضى الله عنه واما بضمها كما ذهب اليه بعض الشارحين
وانما كانت هذه الحكمة المبنية على قسمي الدين وذكر
اقسامه واحكامه روحية لان المعاني الثلاثة التي هي للدين
اعني الانقياد والجزاء والعادة انما هي من شان الروح المجرد
المدبر للبدن وانما كانت روحية بفتح الراء لان بكل واحد من
تلك المعاني الثلاثة يحصل الروح الدائم السرمدي اما بالانقياد
فلان من انقاد لاوامر الحق واستسلم لوجهه وجد الراحة القصوى
في العاجل والآجل واما بالجزاء فلان من عرف ان الجزاء مترتب
على اعماله واعماله من مقتضيات ذاته لم يتاح من الاعتراض
عنه فلا يحمل الا نفسه ولا يواخذ الا نفسه واما بالعادة
فلانه من اعتاد بشيء الفه وفي الالفة ترتفع الكلفة وتبقى
الراحة وانما خصت بالكلمة اليعقوبية لتخصيص الحق سبحانه

على

٧ ابراهيم بنيه بالاقامة على الدين الذي له خصيصة
خاصة الى كل من الروح والروح

على يعقوب عليه السلام حين كلمه وصية كما ذكرت بنيه
اعلم ان الدين في اللغة يطلق على ثلثة معان الانقياد والجزاء والعادة
وفي الشرع على ما شرعه الله سبحانه لعباده من الاحكام او شرعه بعض
عباده واعتبره الله سبحانه فالشيخ رضى الله عنه قسمه بالمعنى الشرعي
الى قسمين وبنى على اعتبار المعاني الثلاثة اللغوية فقال
الدين دينان احدهما دين يتعين ويتقرر عند الله وعند من عرفه الحق
من الانبياء بالوحي والهام وعند من عرفه من عرف الحق موافقا لما شرعه
الله سبحانه في الغاية المترتبة عليه من المعارف الالهية والكمالات النفسية
والمراتب الاخروية بهذه الموافقة وقد اعتبره الله سبحانه فالدين الذي عند الله
هو الذي اصطفاه اي اختاره الله واعطاه الرتبة العلية على دين الخلق والعالم
في الجار والمجرور اما الاصطفاء او العلو على سبيل التنازع فقال تعالى
مشيرا الى هذا الدين واصطفائه اياه ووصى بها ابراهيم بنيه ويعقوب
يا بني ان الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن الا وانتم مسلمون اي منقادون
اليه ان ذلك الدين باطنا بالاذعان والقبول وظاهرا بالعمل بمقتضاه
وانما فسرناه بالانقياد حملا له لان الدين هو الاحكام الشرعية
الموضوعة لا يتم سعادة ما لم تنقاد اليه فهذه الوصية تدل
على اعتبار الانقياد في الدين الذي هو احد معانيه اللغوية فيه ولا يخفى
عليك ان عند اعتبار الانقياد في الدين ينبغي ان يراد به الاحكام الموضوعة
لا الانقياد فانه لا معنى للانقياد الى الانقياد ثم اكد ذلك الاعتبار بقوله
وجاء الدين في قوله تعالى ان الله اصطفى لكم الدين بالالف واللام للتعريف
والعهد فهو اي الدين المعرف بالالف واللام دين معلوم معروف
معهود بين المتكلم والمخاطب وهو اي الدين المعلوم المعروف
ما يدل عليه قوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام وهو اي الاسلام الانقياد
فالدين عند الله الانقياد وهذا الحكم من قبيل قوله عليه السلام الحج عرفة
مبالغة في اعتبار الانقياد في الدين لا انه عين الدين فاذا كان الالف
واللام في الدين الذي وصى به ابراهيم اشارة الى الدين الذي في قوله
ان الدين عند الله الاسلام كان الانقياد معتبرا هنالك كما ذكرنا معتبر

ههنا فالدين عبارة عن انقيادك اي عما شرعه الله من حيث انقيادك له
فهو من هذه الحيثية من عندك والذي هو عند الله خاصة من غير مدخلية
العبد فيه هو الشرع الذي انقدت اليه اي ذات هذا الشرع من غير اعتبار
معنى الانقياد فيه فالدين الانقياد اي بما شرعه عليه من حيث الانقياد
والناموس هو الشرع الذي شرعه الله تعالى من غير اعتبار معنى
الانقياد فيه والمكاشي ذكر ناموسا فان ناموس الرجل صاحب
سره الذي يختص بما يستره عن غيره ولما كان الشرع سر مستور
مكشوف على غير الانبياء الانبياء فهو مختص بهم ولا
فسمي به فمن اتصف بالانقياد لما شرعه الله له فذلك الذي قام
بالدين واقامه اي انشاه كما امر به في قوله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا
والذي اوحينا اليك وما وصينا به ابراهيم وموسى وعيسى ان اقيموا الدين ولا تتفرقوا
فيه كما تقيم الصلوة فالعبد هو المنشي للدين من حيث الانقياد والحق هو الواضع
للاحكام والانقياد عين فعلك فالدين من حيث الانقياد من فعلك فما سعدت
الا بما كان منك من الانقياد فكما اثبت السعادة لك ما كان من فعلك
يعني الانقياد فان بالانقياد للاحكام الالهية يتصف العبد بالسعادة كذلك
ما اثبت الاسماء الالهية الفعلية الا افعالك فان الحق سبحانه ما لم يخلق شيئا
مثلا لم يتصف بانه الخالق واذا لم يتعين الاسماء الالهية بالفعلية على ما هو الظاهر
من كلام الشيخ رضي الله عنه فالمراد بانها اظهارها وهي اي افعاله انت تخاطب
كل [illegible] ولا يختص بما [illegible] حتى الخطاب [illegible] ولهذا صرح ثانيا بما هو
نص في العموم بقوله تعالى وهي اي افعاله المحدثات فبآثاره سمي
الحق وبآثارك سميت سعيدا فانزلك الله تعالى منزلته في التسمية
بالسعادة بواسطة الآثار اذا اقمت الدين وانقدت لما شرعه لك
وسابسط فيه ذلك ان شاء الله تعالى في بيان معنى الانقياد بعد اذ بينت الدين الذي
عند الخلق الذي اعتبره الله تعالى فالدين سواء كان عند الله وعند الخلق كله
فان ما عند الخلق ايضا اعتبره الله تعالى فهو على كل التقدير [illegible] الله
او العبد لكن من حيث الانقياد والانقياد انما يكون منه والدين
كله من حيث الانقياد صادر منك لانه فعل من افعالك لا منه اي

اي لام الله سبحانه اي من مقام الجمعي الالهي الاصالة فان الاصل في
الافعال الصادرة من مقامه التفصيلي انما هو مقامه الجمعي
ثم شرع رضي الله عنه في بيان الدين الذي عند الخلق قال تعالى ورهبانية
ابتدعوها اي الطريقة التي اخترعها الراهبون وهم العلماء
الزاهدون المنقطعون الى الله من امة عيسى عليه السلام
وهي اي الرهبانية النواميس الحكمية اي الشرائع المشتملة
على الحكمة الالهية والمصلحة الدينية ولما كانت هذه
العبارة شاملة لما شرعه الله ايضا اخرجه بقوله التي لم
يجيء الرسول المعلوم في عرف الجمهور وانما قيد بذلك لان
وسايط الفيض كلها رسل الله بها اي بتلك النواميس في حق العامة
لا الخاصة فقط كالدين الذي عند الخلق وقيد بذلك تنبيها
على ان ما جاء به النبي لا يكون مختصا ببعض من الامة بالطريقة
الخاصة بالانبياء المعلومة في العرف وهي طريق الوحي الجلي وانما
قيد بذلك لان ما جاء به الرسول لا بالطريقة الخاصة بالانبياء
بل بالطريقة الشاملة للاولياء ايضا فهو من الرهبانية
المبتدعة ولا يخفى عليك انه اذا كان الدين الذي عند
الخلق هي النواميس الحكمية على الوجه الخاص ينبغي ان يكون
الدين الذي عند الله ايضا تلك النواميس لكن على وجه
آخر لا الانقياد اليها فلما وافقت الحكمة والمصلحة الظاهرة
فيها اي في تلك النواميس الحكم الالهي الذي هو الدين عند الله
في الامر المقصود بالوضع المشروع الالهي وهو تكميل النفوس
علما وعملا اعتبرها الله سبحانه اعتبار ما شرعه من عنده تعالى وما كتبها
اي ما فرضها الله عليهم ولما فتح الله بينه وبين قلوبهم باب العناية والرحمة
من حيث لا يشعرون اي من الوجه الخاص الذي لم يكن شعورهم به جعل في قلوبهم
تعظيم ما شرعوه يطلبون بذلك التعظيم او بما شرعوه رضوان الله على غير
الطريقة النبوية المعروفة اي المعلومة بالتعريف اي بتعلمها بالوحي
الالهي والمراد بطلبهم على غير الطريقة النبوية انهم اتوا بامور زائدة

على الطريقة النبوية موافقة لها في الغاية والغرض ما فرضناها عليهم كالاحوال
التي التزمها الصوفية في هذه الامة من غير الحاجة كتقليل
الطعام وكثرة الصيام والاجتناب عن مخالطة الانام وقلة المنام
والذكر على الدوام وفي بعض النسخ على الطريقة النبوية وهو ايضا
صحيح لان الطريقة المبتدعة لما كانت موافقة للطريقة النبوية
في الغرض المقصود منها كانها هي فما رعوها
اي الرهبانية المبتدعة هؤلاء الذين ابتدعوها فمن جاء بعدهم او الذين
يزعم لهم من تابعيهم حق رعايتها الا ابتغاء رضوان الله اعلم
ان نظم الاية هكذا ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم الا ابتغاء
رضوان الله فما رعوها حق رعايتها فذهب اكثر المفسرين
الى ان الاستثناء منقطع يعني ما فرضناها عليهم لكنهم ابتدعوها
ابتغاء رضوان الله والشيخ كان يكون رعايتها رضي الله عنه نظر الى المعنى
وقرر على ما قرر فان ابتداعها اذا كان لابتغاء الرضوان
فينبغي ان يكون رعايتها ايضا له فليتنبه على هذا فقرر المعنى
على ما قرر الا انه جعل الا ابتغاء متصلا من قوله فما رعوها حتى ا مستثنى ح
يكون تفسير الاية على ما هو خلاف قواعد العلوم العربية
ولكن اي لابتغاء رضوان الله بها واعتقاد انها وسيلة اليه اعتقدوا
اي الرهبانية المبتدعة واحبوها فاتينا الذين امنوا منهم
اجرهم وكثير منهم اي من هؤلاء الذين شرع فيهم الذي شاهم
هذه العبادة ويقولون ارعا رعوها عن الانقياد الرهبا
والعبادة بعدها ومن لم ينقد الرهبانية لم ينقد الى مشرعه وهو الحق
سبحانه فان مشرع الطريقة المبتدعة بالاصالة هو الحق سبحانه
عما يرضيه من ابتغاء الخير والثواب وفي بعض النسخ ومن لم ينقد
الى مشرعه لم ينقد الى مشرعه وتذكير الضمير لرجوعه الى
الموصوف واضافة المشرع اليه لملابسة ان التشريع
انما هو لاجله وارجاعه الى الطريقة المبتدعة بتاويل
الدين بعيد لكن الامر الشامل الا انه يقتضي الانقياد اي

انقياد

الانقياد مشروعة اليه وان لم يكن بما يرضيه وبيانه ان المكلف
اما منقاد بالموافق واما مخالف فالموافق المطيع للاحكام فيه لبيانه
اي لوضوح حاله وظهور انقياد مشروعه اليه واما المخالف فانه يطلب
بخلافه الحاكم عليه فقوله الحاكم مجرور على انه صفة للخلاف ومنصوب
على انه مفعول له اي بمخالفته الاسم الحاكم عليه من اسم احد امرين
اما التجاوز والعفو عن خلافه ليظهر حكم الاسم العفو الغفور
واما الاخذ على ذلك الخلاف ليظهر حكم الاسم المنتقم والقهار ولا بد
من احدهما لان الامر اي الامر المقتضي لاحدهما وهو تحقق المكلف
المخالف حق ثابت في نفسه ومقتضي لحق حق فيصل كل حال
من العفو والاخذ من صح انقياد الحق اي عبده لافعاله وما هو
عليه اي ولما هو عليه من الحال المقتضي لاحد الامرين فالحال
اي حال العبد هو المؤثر في انقياد الحق له فمن هنا اي من اجل ان
حال العبد وفعله موافقا كان او مخالفا هو المؤثر في انقياد
الحق له فكان انقياد الحق جزاء لفعله كان الدين جزاء
اي معتبرا فيه الجزاء فان الانقياد وعدمه يترتبان على الدين
وعلى الانقياد وعدمه يترتب الجزاء فتحقق معنى اخر من معاني
الثلاثة وفسر الجزاء وقسمه بقوله اي معاوضة بما يسر و
بما لا يسر فبما يسر اي جزاؤه بما يسر ما يدل على قوله
رضي الله عنهم ورضوا عنه هذا جزاء بما يسر فانه رضي الله عنهم
يسرهم فيرضون عنه وجزاؤه بما لا يسر ما يدل على قوله تعالى
ومن يظلم منكم نذقه عذابا كبيرا هذا جزاء بما لا يسر فان اذاقة
العذاب مما لا يسرهم بل يسوءهم وقوله تعالى ونتجاوز
عن سيئاتهم هذا اي التجاوز المفهوم منه جزاء ايضا فان
التجاوز بما يقتضيه خلاف من احوال العبد فهو جزاء
له ولما لم يكن التجاوز جزاء السيئات كان في كونه
جزاء خفاء حكم عليه بانه جزاء ولم يقيده بقوله بما يسر
لظهور كونه منه ولا يخفى ان الجزاء بالرضوان بالنسبة

الى المطيعين وبالتجاوز بالنسبة الى العاصين فنبه بهذا
الكلام على ان الجزاء بما يسر يتحقق بالنسبة الى الفريقين ولا
يختص بالاول فقد صح ان الدين هو الجزاء اي معتبر فيه
الجزاء وهذا نتيجة لما سبق اي قد ثبت بما سبق ان الدين الذي
اعتبر فيه الانقياد اعتبر فيه الجزاء ايضا وكما ان الدين هو
الاسلام والاسلام عين الانقياد اي انقياد العبد
لما شرع الله فقد انقاد اي فكذلك قد انقاد الحق سبحانه للعبد
الى ما يسر العبد والى ما لا يسر العبد فتحقق الانقياد من الطرفين
وهو اي انقياد الحق اليهما هو الجزاء لا انقياد العبد اليهما
وعدمه هذا اي جعل احد الفعلين من العبد والاخر من الحق سبحانه
جزاء لما من العبد لسان الظاهر في هذا الباب اي باب
الجزاء وبيانه واما سره وباطنه اي سر الجزاء وحقيقته الباطنة
عن فهم اهل الظاهر فانه اي الجزاء تجل اي تجل حاصل من احوال
العبد وظهوره في مرآة وجود الحق تبعا لحال آخر من احواله فالحال
الثاني باعتبار تبعيته للاول وترتبه عليه جزاء له
فلا يعود على الممكنات من الحق الا ما يعطيه ذواتهم المتقلبة
في احوالها فان لهم في كل حال صورة وجودية تناسب وتخالف
الصور الوجودية التي تناسب احوالهم فتختلف صورهم
لاختلاف احوالهم فيختلف التجلي اي تجلي وجود الحق بهذه الصور
لاختلاف الحال فيقع الاثر الذي هو التلذذ او التعذب
في العبد بحسب ما يكون اي يوجد تجلي الوجود الحق بصور احواله
فان كانت صورة ملائمة له فهي خير والا فضده فما اعطاه
الخير سواه ولا اعطاه ضد الخير غيره وانما قال ضد الخير
ولم يقل الشر تنبيها على ان الشر من حيث هو شر لا يقبل
الوجود بل من حيث نسبته الى الخير ومضادته المظهرة
اياه كما قيل فبضدها تتبين الاشياء بل هو منعم ذاته ومعذبها
فلا يذمن في ضد الخير الا نفسه ولا يحمدن في الخير الا نفسه

فان

فان كلام الخبر وضده انما هو صورة حاله واحواله ظهرت في مرآة
الوجود الحق بحسب علم الحق به وباحواله لا يكون الا على ما هو عليه
في نفسه فلله الحجة البالغة عليهم في علمه بهم اذ العلم يتبع المعلوم
فلا يتعلق به الا على ما هو عليه في نفسه وذلك سر القدر ثم
السر الذي هو فوق هذا السر الذي ذكرنا في هذه المسألة
ان الممكنات لا تزال ثابتة على اصلها من العدم اي على
اصلها الذي هو العدم ما شمت رائحة الوجود ومن في قوله من
العدم بيانية وليس وجود الا وجود الحق متلبسا بصور
احوال ما هي عليه الممكنات في انفسها واعيانها
اي بصور احوال يكون الممكنات عليها فقوله الممكنات
تفسير للضمير واضافة الاحوال الى الموصول بيانية
فقد علمت من يتلذذ بادراك ما يلائم ومن يتألم بادراك ما لا
يلائم فالملتذ والمتألم هو الحق سبحانه اذ لا التذاذ ولا تألم
لما لا وجود له لكن بعد تلبسه بصور احوال الممكنات
وتجلياته وكذلك قد علمت ما يعقب كل حال من الاحوال
فانه من تجلياته سبحانه بصورة حال تابع لحال آخر مترتب
عليه وبه اي لهذا التعقب يسمى الجزاء عقوبة وعقابا
والعقاب ماخوذان من العقب وهو ان استعمال العقوبة والعقاب
سائغ بحسب اصل اللغة في الخير والشر اذا كانا مترتبين على
اجر آخر جزاء له غير ان العرف سماه في الخير ثوابا وفي الشر
عقابا ولهذا اي لاجل ان كل جزاء حال يعقب حالا اخر
يسمى او شرح اي فسر الشيخ الدين الذي هو الجزاء بالعادة لانه
اي لان صاحب الدين عاد عليه ما يقتضيه حاله
ويطلبه حاله فالدين الذي هو الجزاء هو العادة
اعلم ان حاصل كلام الشيخ رضي الله عنه ان الدين الذي
وصى به ابراهيم بنيه الدين الذي هو الاحكام الوضعية
الشرعية والمعاني التي ذكرناها للعقوبة معتبر فيه ايضا

وعلم الحق به وباحواله

فالعقوبة

فانه يستتبع انقياد العبد له وجودا وعدما وعليه يترتب انقيادا
مشرعة للعبد فانقياد المشرع له جزاء لانقياده وجودا
وعدما والجزاء في الحقيقة عين الفعل الذي هو جزاء له لكن في صورة اخرى
فيتحقق العادة التي هي العود لكنه قد وقع في اداء هذا المعنى
مسامحات لتعلق اعتقاده رضي الله عنه بالعبارة ووضوح
المقصود عنده في الفهم ثم استشهد على استعمال الدين في معنى
العادة بقول الشاعر فقال وقال الشاعر كدينك من ام الحويرث
قبلها اي عادتك ومعقول العادة ان يعود الامر ثانيا بعينه
الى حاله الاول وهذا العود بعينه ليس ثمة اي في صورة الجزاء
فان العادة بهذا التفسير تكرار ولا تكرار في الوجود فكيف في الجزاء
فان الوجود الحق كما قال ابو طالب المكي رحمه الله لا يتجلى في صورة مرتين
لكن العادة اي الامر الذي يعود حقيقة واحدة معقولة لا تتعدد
ولا تتكثر فيها الامر حيث ظهورها في صور مختلفة تشخصية والتشابه
في تلك الصور موجود فان كل واحدة من تلك الصور وان كانت
مغايرة في تشخصها للصور الاخرى لكنها باعتبار ان كل
واحدة منها صورة شخصية لحقيقة واحدة امثال
واشباه وتكرار الاشباه باعتبار ما به التشابه عود
بل تكرار ظهور تلك الحقيقة في الصور المتشابهة ايضا عود
فنحن نعلم مثلا ان زيدا عين عمرو في الانسانية وما عادت
الانسانية في نفسها اذ لو عادت لتكثرت وهي حقيقة
واحدة والواحد لا يتكثر في نفسه فمن هذه الحيثية لا تكرار ولا
عود ونحن نعلم ايضا ان زيدا ليس عين عمرو في الشخصية فشخص
زيد ليس شخص عمرو ومع تحقق وجود الشخصية لحقيقة بما هي تشخصية
في الاثنين تحصل بينهما نسبة فنقول في الحس عادت اي الشخصية او الحقيقة
لهذا الشبه ونقول في الحكم الصحيح في العقل لم تعد لوحدة الحقيقة
فما ثم عادة بوجه واعتبار يعني وحدة الحقيقة وثم عادة بوجه
واعتبار يعني تكثر الحقيقة بصورها الشخصية وتشابه تلك الصور

يكونها

يكونها صورة شخصية لتلك الحقيقة كما ان ثم جزاء بوجه وهو كون
الحال الثاني تبعا للحال الاول مترتبا عليه وما ثم جزاء بوجه
وهو كون الحال الثاني حالا برأسها للعين الممكنة فان الجزاء الذي هو
الحال الثاني ايضا حال في الممكن مرتبة من الحق لعين الممكن تقتضيه
عين الممكن كسائر الاحوال من غير فرق غاية ما في الباب
انه يقع عقيب حال آخر وهذه ايكون الجزاء ايضا حالا تقتضيه
عين الممكن كسائر الاحوال مسئلة اغفلها علماء هذا الشان
اي اغفلوا ايضا حملها على ما ينبغي لا انهم جهلوها فانها من سر القدر
المتحكم في الخلائق وعلماء هذا الشان عالمون به فيكونون
عالمين بها ايضا ولما فرغ رضي الله عنه عن بيان الدين العرفي الشرعي
الموضوع به واعتبار معانيه الثلاثة اللغوية فيه اراد ان يبين
نسبة الانبياء وورثتهم الذين يبلغون الى المامورين
ويبلغونهم به اليه والى المامورين به فقال واعلم انه
كما يقال في الطبيب انه خادم الطبيعة كذلك يقال في الرسل
والورثة اي ورثتهم من العلماء انهم خادموا الامر الالهي في العموم
حيث يبلغونه الى المامورين المكلفين ويعينونهم في امتثاله بالترغيب
والترهيب ليكون نافذا فيهم الى غير ذلك وقوله في العموم
متعلق بقوله يقال اي القول بانهم خادموا الامر الالهي
انما هو في عرف عموم الخلائق والنظر الظاهر وهم اي
الرسل وورثتهم في نفس الامر وعرف الخصوص خادموا احوال
الممكنات من الهداية والرشاد وامثالها فانهم يظهرونها
فيمن يستعد لها من الممكنات ويدرجونها في مراتب
كمالها ويصونونها عن اضدادها وانما جعل خدمة احوال
الممكنات فوق خدمة الامر الالهي لان الامر الالهي من
مقتضياتها فان احوال الممكنات تقتضي الممكنات
توجه الامر الالهي اليها لم يتوصل اليها فهي اصل بالنسبة
اليه وخدمتهم اي خدمة الرسل والورثة من جملة احوالهم التي

دام عليها في حال ثبوت اعيانهم في علم الحق سبحانه فانظر ما اعجب هذا الامر
من كون الاشرف خادما للاخس ولمكان ظهور هذا بكون الطبيب
خادما للطبيعة والرسل وورثتهم خدمة للامر الالهي بل
للحول الالهي بل لاحوال الممكنات والمتبادر من
الخدمة ان يكون في جميع الامور وليس الامر ههنا كذلك رفعه
بقوله الا ان الخادم المطلوب ما ذكر ههنا اي في هذا المقام
انما هو واقف عند مرسوم مخدومه اي ما رسمه المخدوم
وعينه من احوال المخدوم الخادم فيه ولا يتجاوزه الى غيره من الاحوال
وليس خادما مطلقا اي في جميع الامور بل فيما رسمه وعينه وذلك الرسم
والتعيين من المخدوم اما بالحال كما في الطبيعة فان الطبيعة
لا تطلب بلسان حالها من الطبيب الا حفظ الصحة وازالة المرض
لان خلقها كذلك فلا يقتضي عند عروضها عن الامور الغريبة
الا ذلك فالطبيب انما يخدمها في ذلك لا غير واما بالقول
كالحق سبحانه فانه رسم لخادمه امره بالقول ان يخدمه فيما
وصفه في الهدى لا المطلق ثم بين ما ذكر من ان الخادم المطلوب
ههنا انما هو المقيد لا المطلق بقوله فقال الطبيب انما
يصح ان يقال فيه خادم الطبيعة لو مشى بحكم المساعدة لها
فيما اقتضته في حد ذاتها عارية عن العوارض الغريبة كحفظ
الصحة وازالة المرض لا فيما اقتضته مطلقا فان الطبيعة لانضمام
العوارض الغريبة اليها قد اعطت اي اقتضت في جسم المريض
مزاجا خاصا به يسمى مريضا فلو ساعدها الطبيب خدمة من حيث
اقتضاؤها المرض لزاد في كمية المرض بها اي بواسطة الطبيعة
ايضا لما كان يحفظ الصحة ويزيل المرض بواسطتها فانه لا يتحقق
تاثير في طبيعة المريض صحة ومرضا الا بالطبيعة وليس
الطبيب مما يريد كمية المرض بها وانما يردعها
ويمنعها عما اقتضته بواسطة العوارض الغريبة طلبا
للصحة والصحة بعد المرض من الطبيعة ايضا كالمرض بانشاء

مزاج

مزاج خاص آخر في جسم المريض يخالف هذا المزاج الخاص الذي به
سمي مريضا فاذا ليس الطبيب بخادم للطبيعة مطلقا وانما
هو خادم لها من حيث انه لا يصلح جسم المريض ولا يغير ذلك المزاج
الذي به سمي مريضا الا بالطبيعة ايضا في حقها اي الطبيعي فيسعى
الطبيب ويخدمها من وجه خاص وهو اعتبار حالها من حيث
اقتضاؤها الصحة وازالة المرض غير عام لا باعتبار احوالها
كلها لان العموم لا يصح في هذه المسئلة لما عرفت فالطبيب
خادم من وجه خاص لا خادم على وجه العموم وكما ان الطبيب في خدمة
الطبيعة من وجه دون وجه كذلك الرسل والورثة في خدمة
الحق سبحانه فهم في خدمته من حيث امره التكليفي وليس في
خدمته من حيث الامر الارادي الغير الموافق للتكليفي والحق يجري
في الحكم في شان احوال المكلفين يحكم في شانهم بالامر التكليفي
ويحكم في شانهم بالامر الارادي او يتعلق يحكم فيهم بالامر التكليفي
الموافق للارادي وبالامر التكليفي المخالف له الذي للامر ويصدر
من العبد بحسب ما تقتضيه ارادة الحق لا بحسب ما يقتضيه
امر التكليفي الا اذا كان موافقا للارادة وتتعلق ارادة الحق به
اي بما تقتضيه ارادته بحسب ما يقتضي علم الحق وتتعلق علم الحق
به بما يقتضيه علمه على حسب ما اعطاه المعلوم من ذاته فما يجري
الامر من العبد الا على حسب ما اعطاه من ذاته فما ظهر العبد
او المعلوم الا بصورته التي هو عليها في حضرة العلمية فالرسول
والوارث خادم للامر التكليفي الواقع بالارادة فانه ما لم يتعلق
ارادته بالامر التكليفي لم يقع ولا يلزم من ذلك تعلقها بالمامور به
لا خادم الارادة فان الارادة كثيرا ما يكون مخالفة للامر التكليفي
وهو خادم للامر التكليفي لا غير فهو اي الرسول او الوارث
يرد عليه اي على المكلف ما يضره من الاخلاق والافعال
به اي بالامر الالهي فانه مع ما من الحق يهلك الوجود طلبا لسعادة المكلف
واظهارا لكماله فهو خادم الرسول او الوارث الارادة ما ينصح

مطلب الامر الارادي والتكليفي

المخالف للامر صورة الارادة يقتضي ان يترك الخادم المكلفين على
ما هو عليه المراد منهم ولكنه ينصح فهو ليس خادما للارادة بل للامر
التكليفي ولذلك ينصح المخالف بتبليغ النبي وتكليفه عليه
وما نصح الحكيم اعني بالارادة التابعة للعلم التابع لحكم المعلوم
فما نصح النبي او الوارث الا بما يقتضيه عليه امرا ثابتا
والوارث كل واحد منهما طبيب اخروي للنفوس
المكلفة يحفظ صحة الفطرة عليهم ويجتهد في ازالة ما يضادها
منقاد للامر الالهي التكليفي حين امره فينظر في امره تعالى وينظر في ارادته
فيراه اي الحق قد امره بعين العبد المكلف بما يخالف ارادته ولا يكون
الا ما يريد فهذا اي لاجل انه لا يكون الا ما يريد كان الامر اي وجد
وتحقق الامر التكليفي ما يكون الا بما اراد وقد علم فاراد الامر اي وقوعه
فوقع وما اراد وقوع ما امر به متلبسا بالمأمور فلم يقع
المأمور به من العبد المأمور فيسمى عدم وقوع المأمور به مخالفة
ومعصية للعبد هذا العبد التابع للحضرة العلمية
استعداد التكليف فيتوجه اليه الامر التكليفي وليس لها
استعداد الاتيان بالمأمور به ولهذا وقعت المخالفة
والمعصية فان قلت ما فائدة الامر بما يعلم عدم
وقوعه قلت فائدته تمييز من له الاستعداد للقبول ممن ليس له استعداد
ذلك ليظهر السعادة والشقاوة واهلهما فالرسول مبلغ للامر الالهي
خادم له محرص على قبوله للامر لا الارادة ولهذا اي لتخلف وقوع
المأمور به عن وقوع الامر به واتصاف المأمور بالمخالفة والمعصية
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم شيبتني هود اي سورة هود واخواتها
لما تحوي عليه هذه السورة من قوله فاستقم كما امرت فشيبه قوله تعالى
كما امرت فانه لا يدري هل امر بما يوافق الارادة فيقع المأمور به
فيتصف بالطاعة او بما يخالف الارادة فلا يقع المأمور به فيتصف
بالمعصية ولا يعرف احد حكم الارادة انها تعلقت بالمأمور به
بنقيض الامر ووقوع المراد الذي هو عين المأمور به او غيره

الا من كشف الله عن بصيرته ورفع عنها الحجاب فادرك اعيان الممكنات
في حال ثبوتها في الحضرة العلمية على ما هي عليه فيحكم عند ذلك الامر ذكره
عليها بما يراه من الاحوال والاحكام وهذا الادراك
والحكم قد يكون لاحاد الناس ودائم للكمل من الانبياء والاولياء
لا كلهم ... في اوقات مخصوصة لا يكون مستمرا
في جميع الاوقات قال تعالى لنبينا صلى الله عليه وسلم قل ما ادري
ما يفعل بي ولا بكم اي صرح بالحجاب فقوله صرح على صيغة الامر عطف
على قوله قل وتفسير له ويحتمل ان يكون على صيغة الماضي عطفا
على قال المقدر وليس المقصود من الكشف الواقع لبعض الناس
في بعض الاوقات الا ان يطلع العبد المكاشف لمن يجعل
له الاطلاع في امر خاص شاء الله اطلاعه عليه لا غير كما قال تعالى
ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء فان قلت قال النبي صلى الله عليه وسلم
فعلمت علم الاولين والآخرين يدل على عموم الاطلاع
في بعض الاوقات قلت لا نسلم ذلك فان ما يتعلق بالاولين والآخرين
امر خاص بالنسبة الى المعلومات الالهية ولو سلم عمومه فالمراد
في الحديث علم الكلي الاجمالي في مقام الروح والمنفي هاهنا
علم التفصيل في مقام القلب والله اعلم فص حكمة نورية
في كلمة يوسفية المراد بالحكمة النورية العلوم والمعارف المتعلقة
بعالم المثال الذي عالم نوراني وانما خصها بالكلمة اليوسفية لانه عليه
السلام كان عالما بما اراد الله من الصور المرئية المثالية وكل ما يعلم بعد ذلك فهي
مرتبة ماخوذ من روحانيته ليستفيد هذه الحكمة النورية اي العلوم
والمعارف المتعلقة بعالم المثال الذي هو عالم نوراني انبساط
نورها اي حاصلة من انبساط نورها اي نور الكلمة اليوسفية التي هي
روحانيته على حضرة الخيال المطلق او المقيد في حال النوم والمراد
بانبساط نورها عليها اطلاعها على الصور المتمثلة المرئية
فيها وعلى ما اراد الله سبحانه بها وهو اي ذلك الانبساط اول
مبادي الوحي في اهل العناية الكبرية الذين هم الانبياء عليهم السلام

فص حكمة نورية في كلمة يوسفية

لانه مايراه الانبياء عليهم السلام لم اولا انما هو الصور المثالية
المرئية في النوم ثم يترقون الى ان يروا الملك في المثال المطلق او
المقيد في غير حال النوم لكن مع فتور ما في الحس قول عائشة رضي الله
عنها اول ما بدئ به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوحي الرؤيا الصادقة في النوم
فهي من اقسام الوحي ولهذا قال صلى الله عليه وسلم الرؤيا الصادقة
جزء من ستة واربعين جزءا من النبوة وهي نصيب المؤمنين منها فكان صلى الله
عليه وسلم لا يرى رؤيا الا خرجت اي هذه الرؤيا معها اي مع ما عبرت
به مثل فلق الصبح وفسر الشيخ رضي الله عنه قولها مثل فلق الصبح بقوله
تقول اي عائشة رضي الله عنها لا خفاء بها اي بالرؤيا التي كان صلى الله
عليه وسلم يراها فميزت عائشة رضي الله عنها بين اوقات النبي
صلى الله عليه وسلم فجعلت بعضها مناما يحتاج المرئي فيه الى التعبير
وبعضها يقظة لا يحتاج فيها اليه والى هنا اي الى هذا المقام من التمييز
بين النوم واليقظة بلغ علمها لا غير ثم تنوقت عائشة رضي الله عنها
وكانت المدة اي مدة رسول الله صلى الله عليه وسلم في ذلك اي في الوحي
بالرؤيا الصادقة ستة اشهر ثم جاءه الملك في حضرة المثال او الخيال
من غير نوم وما علمت عائشة رضي الله عنها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
قد قال يعني ما تنبهت لمعنى قوله ان الناس نيام فاذا ماتوا
انتبهوا فان النبي صلى الله عليه وسلم عد الناس في حال اليقظة ايضا نياما
وجعل ما يظهر لهم في الحس مثل ما يظهر لهم في الخيال حين النوم فكما
ان الصور المرئية في النوم محتاج الى العبور منها الى حقائقها الباطنة
كذلك الصور المحسوسة ايضا فانها امثلة للصور المثالية وهي للارواح
المجردة واحوالها وهي للاسماء الالهية وهي للشؤون الذاتية فكما يعرف
العالم بالتعبير المراد بالصورة المرئية في النوم كذلك يعرف العارف
بالحقائق المراد بالصورة في كل مرتبة من قوله صلى الله عليه وسلم ان يقظة
الناس نوم وعندنا مقدمة معلومة وهي كل ما يرى في حال النوم فهو
من ذلك القبيل اي من قبيل ما راه النبي صلى الله عليه وسلم في هذه الستة اشهر
في الاحتياج الى التعبير وان اختلفت الاحوال اي احوال النوم

بان

٦٣

بان كانت حال النوم المزاجي الحقيقي وحال النوم الحكمي فمضى قولها اي مقول
عائشة رضي الله عنها ستة اشهر اي مدتها كلها بل عمره صلى الله عليه وسلم كله في الدنيا
بتلك المثابة اي بمثابة النوم فقوله بتلك متعلق بقوله مضى انما هو اي عمره
صلى الله عليه وسلم منام في عقب منام لان الصور المتعاقبة المرئية
فيه منامات متعاقبة يعبر العارف منها الى الحقائق وكل ما ورد من
هذا القبيل اي من قبيل ما يرى في حال النوم فهو المسمى عالم الخيال
فالعالم كله خيال قال رضي الله عنه انما الكون خيال وهو حق في الحقيقة
ولهذا اي لكون الكل من عالم الخيال يسمى بعبر وفسر التعبير بقوله اي الامر الذي
يعني التعبير هو ان ينال الامر الذي هو في نفسه على صورة كذا ظهر في صورة
بالتنوين غيرها بالجر على انه صفة للصورة اي في صفة مغايرة للصورة التي
هو عليها في نفسه فيجوز اي يعبر العابر من هذه الصورة التي ابصرها النائم
حقيقة او حكما الى صورة ما هو الامر عليه اي الى صورة يكون الامر
عليها فما موصولة واضافة الصورة اليه بيانية والضمير المرفوع
مفسر بالامر ان اصاب المعبر وظهور الامر في صورة مغايرة
لما هو عليه في نفسه كظهور العلم في المنام في صورة اللبن فعبر النبي صلى الله عليه وسلم
في التاويل اي في الحكم بان مآل الصورة المرئية في النوم اي شيء هو من صورة
اللبن الى صورة العلم فتاول صلى الله عليه وسلم اي قال ما له هذه الصورة اللبنية
الصورة العلمية ثم انه صلى الله عليه وسلم كان اذا اوحي اليه اخذ عن المحسوسات المعتادة
فسجي اي ستر وغاب عن الحاضرين عنده اي لم يبق له احساس بهم فان الغايب
عن الشيء لم يكن له احساس به فاذا سري اي رفع الوحي عنه رد الى ما غاب
عنه واحس به فما ادركه اي الذي اوحي اليه الا في حضرة الخيال
المطلق او المقيد الا انه لا يسمى نائما لان النوم عرفا ولغة ما يكون بسبب
امر مزاجي يعرض للدماغ وسبب هذا امر غير مزاجي يفيض على القلب
فياخذه عن المحسوسات وكذلك اذا تمثل له الملك رجلا فذلك
التمثل من حضرة الخيال فانه اي الملك ليس برجل حقيقة فانه
انسان ذكر وانما هو ملك فدخل في صورة انسان ذكر فعبره اي
الانسان الناظر في الصورة المرئية العارف بما يؤول اليه حتى وصل

الصورة الحقيقية فقال هذا جبريل اتاكم يعلمكم امر دينكم وقد قال
لهم ردوا علي الرجل فسماه اي جبريل بالرجل من اجل الصورة التي ظهر
جبريل لهم اي للحاضرين فيها اي في تلك الصورة ثم قال هذا جبريل فاعتبر
الصورة التي مال عند الرجل المتخيل اليها وهذه الصورة المعتبرة
هي الصورة الملكية فهو صادق في هاتين المقالتين لتبين صدق
للعين اي لمشاهدة العين الباصرة في العين الحسية اي في الذات
المحسوسات بالبصر التي لجبريل والجار والمجرور اعني في العين الحسية
متعلق بصدق اي صدق في الحكم على الذات الجبرئيلية المحسوسة
بانه رجل لمشاهدة العين الباصرة له كذلك او صدق في انه رجل
لظهور العين الجبرئيلية في العين الباصرة التي هي من جملة الحواس
كذلك وصدق في ان هذا المرئي في صورة رجل جبرئيل فانه جبرئيل بالملكية
من ظهر في صورة رجل وقال يوسف عليه اني رايت احد عشر كوكبا
والشمس والقمر رايتهم لي ساجدين فراي اخوته في صورة الكواكب
لكمال الاهتداء بهم وراي اباه وخالته في صورة الشمس والقمر
اي راي اباه في صورة الشمس لكمال نورية بالنسبة الى اخوته وخالته
في صورة القمر لاقتباسها النور من ابيه الذي هو كان كالشمس هذا
الذي ذكرنا من رؤية هولاء في تلك الصور من جهة يوسف وبحسب اعطاء
استعداده ذلك في القوة الخيالية وان لم يكن بحسب الشعور والارادة
ولم يكن له علم بما راه الابعد ان وقع ولو كان من جهة المرئي وبحسب
شعوره وارادته كظهور الملك على النبي في صورة من الصور و
كظهوره الملك وارواح الانبياء على بعض الصالحين ايضا في صورة من الصور لكان
ظهور اخوته في صورة الكواكب وظهور ابيه وخالته في صورة الشمس
والقمر معلوما مرادا لهم فلما لم يكن لهم علم بما راه يوسف كان الادراك
من جهة يوسف في خزانة خياله وعلم يعقوب ذلك يعني هذه الرؤيا
من جهة يوسف لا من جهتهم وليس لهم شعور بذلك حين قصها عليه فقال
يا بني لا تقصص رؤياك على اخوتك فيكيدوا لك كيدا احسدا
عليك حيث يحصل لهم علم بما رآه من تفوقك عليهم وانقيادهم

لك

اسناد ... الهم

ذكرهم
لك ثم برأ يعقوب عليه السلام ابناءه عن الكيد الذي اولا
والحقه اي ذكر الكيد بالشيطان وليس ذلك الا الحاق الا
عين الكيد فان الفاعل الافعال كلها من ايدهم فنسبتها الى
الشيطان كنسبتها الى ابنائه وانما نسبتها الى الشيطان
كيد ابي يوسف ليجتنب عن اسناد الهذام اليهم بخافي ونادوا
باسنادها الى ما هو مظهر الاسم المضل وليتزكى عن سوء الظن بهم
توشيحا للنبوة التي نفرسها فيه فان النبوة لابد لها من سلامة الصدر
وصفاء القلب ونقاء الباطن فقال ان الشيطان للانسان
عدو مبين اي ظاهر العداوة فان الابانة هي الظهور ثم قال
يوسف عليه السلام بعد ذلك في آخر الامر حيث دخلوا مصر وخروا له سجدا
هذا تاويل رؤياي من قبل قد جعلها ربي حقا اي اظهرها في الحس بعد ما كانت
في صورة الخيال فقال النبي صلى الله عليه وسلم الناس نيام فجعل ما رئي
الحس ايضا من قبيل النوم لانها صور مرئية باداء المعاني الغيبة
والحقائق الالهية معبرة بها فكان قول يوسف عليه السلام قد جعلها
ربي حقا بمنزلة قول من راى في نومه انه قد استيقظ من رؤيا راها ثم عبرها
ولم يعلم انه في النوم الذي راى فيه الرؤيا عينه بالجزم على انه ما كيد
للنوم بقرينة قوله ما برح اي ما زال عن النوم الذي كان فيه
فاذا استيقظ يقول رايت في النوم كذا ورايتكاني استيقظت
واولتها اي رؤيا تلك هذا الذي ذكرناه من حال النائم الذي توهم انه قد
استيقظ مثل ذلك الذي ذكرناه من يوسف عليه السلام فانظركم فرق بين
ادراك محمد صلى الله عليه وسلم حيث ادرك ان الناس في كل حال نيام
وبين ادراك يوسف عليه السلام في اخر امره حين قال هذا تاويل
رؤياي من قبل قد جعلها ربي حقا معناه ثابتا حسا اي محسوسا
بالحواس الظاهرة وما كان هذا الا وهو الثابت حسا الا محسوسا اي ماخوذا
من الحس فان الخيال لا يعطي ابدا الا المحسوسات يعني صورا ماخوذة
من الحس فان المادة التي يتصرف فيها الخيال ليست الا صور الحسية المخزونة فيه
وليس المراد انها حين التخيل محسوسة بالحواس الظاهرة غير ذلك الذي ذكرنا

خيا

لبس بيانية له اي للخيال فانظر ما اشرف علم وراثة محمد صلى الله عليه وسلم
من الكمل المطلعين على مثل هذه الاسرار فكيف علم محمد صلى الله عليه وسلم
وسأبسط القول اي الكلام في تحقيق هذه الحضرة الخيالية بلسان يوسف
المحمدي اي بلسان من هو على قدم يوسف من ورثة محمد صلى الله عليه وسلم
فكانه جعل اسم يوسف علماً لجنس من كان على تلك القدم ووصفه بالمحمدي
للتخصيص ما تقف عليه ان شاء الله ما موصولة او موصوفة بدلاً
من القول وضمير عليه لما اي ما تقف عليه وتصل فهمك اليه او موصوفة
بمعنى بسطاً في محل النصب على المصدرية وضمير عليه للعلم وراثة محمد صلى الله
عليه وسلم والضمير عائد الى ما محذوف اي بسطاً تقف عليه وفي بعض النسخ
بسطاً بدلاً من القول فيكون ما في النصب بالمفعولية فنقول اعلم
ان المقول عليه سوى الحق او مسمى العالم هو بالنسبة الى الحق تعالى كالظل
التابع للشخص فكما ان الظل تابع للشخص لا وجود له الا بتبعية
الشخص كذلك العالم تابع للحق سبحانه لا وجود له الا بتبعيته فهو اي العالم
ظل الله اي ظل هذا الاسم الجامع فان كل جزء من اجزاء العالم ظل لاسم
من الاسماء الداخلة في ذلك الاسم الجامع فمجموع العالم ظل المجموع فهو اي
كون العالم ظل الله سبحانه عين النسبة بالوجود الخارجي الى العالم اي يستلزم
لها استلزاماً ظاهراً كانه عينها لان الظل المتعارف موجود بلا شك في الحس
الحكم بوجوده الحسي تابع في وجوده للشخص كذلك ما كان نسبة الظلية
الى الحق سبحانه ينبغي ان يكون موجوداً به تابعاً له في وجوده فكانت نسبة
الظلية اليه كانها عين نسبة الوجود اليه ولكن انما يكون الظل موجوداً
اذا كان ثمة من يظهر فيه ذلك الظل حتى لو قدرت اي فرضت عدم من يظهر
فيه ذلك الظل كان الظل معقولاً غير موجود في الحس بل يكون بالقوة
في ذات الشخص المنسوب اليه الظل فمحل ظهور هذا الظل الالهي المسمى بالعالم
انما هو اعيان الممكنات الثابتة في الحضرة العلمية عليها اي على تلك الاعيان
امتد هذا الظل وفاض عليها من وجود هذه الذات اي الذات
الالهية فقوله من وجود هذه الذات متعلق بقوله امتد وما امتد عليه هذا
الظل انما هو اعيان الممكنات ولكن باسمه النور الذي به يظهر الاشياء

مطلب ان العالم كالظل له تعالى

ايا تدرك وجود هذا الظل بحسب ما امتد عليه في العلم والعين

في العلم والعين وقع الادراك اي ادراك الظل بحسب ما امتد عليه وامتد هذا الظل
على اعيان الممكنات في صورة الغيب المجهول فالغيب المجهول هو الهوية
الغيبية المجهولة مطلقاً من حيث اطلاقها وصورة الغيب المجهول
هي الحضرة العلمية فانها الصورة الاولى لذلك الغيب ويجوز ان يراد
بالغيب المجهول الاعيان الثابتة لكونها غائبة عما سوى الحق مجهولة
له الا من شاء الله ان يطلعه عليها وحينئذ يكون اضافة الصورة
اليه بيانية وامتداد الظل على الاعيان الثابتة للممكنات
في الحضرة العلمية عبارة عن انصباغ ظاهر الوجود باحكام
تلك الاعيان وتقييده بآثارها فبواسطة هذا التقييد
والانصباغ يصير ظلاً لمرتبة اطلاقه فان الظل في الحقيقة
هو عين ذي الظل لا فرق بينهما الا بالتقييد والاطلاق ثم انه
لا شك ان الجهل عدم العلم والعدم ظلمة وسواد كما ان الوجود
نور وبياض فاذا انبسط النور الوجودي على الاعيان
في صورة الغيب المجهول فلا بد ان يقع له امتزاج بالظلمة
فيحصل له صلاحية ان يدرك لان النور المحض لا يتعلق به الادراك
ما لم يمتزج بظلمة ما وكذلك الظلمة الصرفة فانه لا بد في الادراك
من النور فظل الوجود في المدرك للنجم المجهول لا بد له من ظلمة
ولتستشهد على ذلك بقوله الا ترى الظلال المشهودة يضرب
السواد تشير اي الظلال بسوادها الى ما فيها اي في اعيان الممكنات
من الخفاء والظلمة فان كل صورة شهادية انما هي دليل على معنى غيبي
وانما يضرب الظلال الى السواد لبعد المناسبة بينها اي بين الظلال
وبين اشخاص من هي ظل له ثم بالغ في ذلك وقال وان كان الشخص
ابيض فظله بهذه المثابة اي يضرب الى السواد ثم استشهد على
ان البعد يوجب ضربه الى السواد بقوله الا ترى الجبال اذا بعدت
عن نظر الناظر يظهر سوداء اي الحال انه قد يكون الجبال في اعيانها اي في حد نفسها
على غير ما يدركها الحس من اللونية التي هي السواد بان يكون في حد انفسها
غير سوداء وليس ثمة علة بالاستقراء لرؤية السواد الا البعد

ما يوجبه البعد كسواد الجبال وكزرقة السماء فهذا اي سواد
الجبال وزرقة السماء مما انتجه البعد في الحس في الاجسام الغير
النيرة التي هي الجبال والسماء وغيرهما كما ان الجبال والسماء
ليست نيرة فيوجب البعد فيها السواد والزرقة كذلك اعيان
الممكنات من حيث ثبوتها في الحضرة العلمية ليست بنيرة
فهي من قبيل الاجسام المظلمة الغير النيرة فيورث البعد فيها
ظلمة صورتها السواد او الزرقة وانما قلنا اعيان الممكنات
ليست نيرة لانها معدومة بحسب الخارج فهي وان اتصفت بالثبوت
في الحضرة العلمية لكن لم تتصف بالوجود الخارجي اذ الوجود الخارجي نور
يظهر ذات الشيء واحكامه وآثاره في الخارج والاعيان الثابتة
ما ظهرت في الخارج لا ذاتها ولا احكامها وآثارها فلم تكن متصفة
بالوجود واذا لم تكن متصفة بالوجود كانت متصفة بالعدم الذي
هو الظلمة فلم يكن نيرة ولما فهم مما مر ان الاجسام التي يورث
البعد فيها السواد والزرقة فيها السواد او الزرقة بكونها
غير نيرة يفهم منه ان الاجسام النيرة لا يورث البعد فيها شيئا
منها فكان محلا ان يبين ان البعد فيها يورث شيئا آخر اما لا فقال
غير ان الاجسام النيرة يعطي فيها بل وغير النيرة ايضا يعطي فيها البعد
للحس صغرا بالنسبة الى ما هي عليه في نفس الامر فهذا تاثيرا آخر
للبعد عام للاجسام كلها فلا يدركها الحس الا صغيرة الحجم
وهي في اعيانها كبيرة متجاوزة عن ذلك القدر المحسوس واكثر
كميات منه من بعيد كما يعلم بالدليل ان الشمس مثل الارض في الجرم مائة
وستين وربعا وثمن مرة وهي اي الشمس في الحس على قدر جرم الترس
مثلا فهذا الذي ذكرنا من الصغر اثر البعد ايضا كما كان
السواد والزرقة من اثره كما يعلم من العالم الذي هو كالظل
للحق الذي هو كذي الظل الاقدس ما يعلم من الظل لـ المتعارف
المشهورة بالنسبة الى الشخص كما يعلم من الظل المشهور
كونه ممتدا من الشخص تابعا له في الوجود وبما به مشتمل

بكمال

بكمال اعضائه واجزائه فكذلك يعلم من العالم كونه ظلا ممتدا
من الحق سبحانه تابعا له في الوجود وبما به مشتمل على صور اسمائه
وصفاته ويجهل من الحق عند معرفته بالعالم على قدر ما يجهل من الشخص
الذي عنه كان اي وجد ذلك الظل المشهور المتعارف عند معرفته
بذلك الظل فكما يجهل من الشخص عند معرفته بالظل حقيقة ذاته وكنه
صفاته كذلك يجهل من الحق سبحانه عند معرفته بالعالم حقيقة ذاته وصفاته
وافعاله فمن حيث هو اي العالم ظل له سبحانه يعلم اي الحق ومن حيث
ما يجهل ما في ذات ذلك الظل الذي هو العالم من صورة شخص من امتد عنه
وهي صورته الحقيقية المطلقة الذاتية الا تعينية يجهل من الحق فلذلك
نقول ان الحق معلوم لنا من وجه وهو وجه ظهوره بصور الظلال مجهول لنا من وجه
وهو وجه اطلاق ذاته وعدم تناهي تجلياته ثم استشهد رضي الله عنه على
ما ادعاه من كون العالم ظلا للحق سبحانه بقوله تعالى الم تر الى ربك
كيف مد الظل ان كان الخطاب لنبينا محمد صلى الله عليه وسلم
كان المراد بالظل العالم كله لان ربه انما هو الاسم الجامع لجميع
الاسماء وان كان الخطاب لكل احد فالمراد بالظل ذلك الا في الذي
هو بعض اجزاء العالم ومظهر للاسم الذي يربيه خاصة
ولو شاء ربك لجعله اي الظل ساكنا اي يكون فيه اي الحق بالقوة
ولم يتحرك من القوة الى الفعل والمكان المتوهم من قوله لجعله ساكنا
احداث السكون له والمراد ابقاؤه على السكون الاصلي فسره بقوله
يقول اي الحق سبحانه لو شاء ما كان الحق ليتجلى للممكنات
اي الاعيان الثابتة في الحضرة العلمية حتى يظهر على تقدير
ذلك التجلي الظل اي الاعيان الوجودية للممكنات فيكون اي ظله
على تقدير عدم التجلي كما بقي من الممكنات اي مثل الممكنات الباقية في
العلم التي ما ظهر لها عين في الوجود فاللام في قوله ليتجلى لتاكيد النفي وحتى
يظهر غاية للتجلي ثم جعلنا الشمس عليه اي على الظل الذي هو اعيان الممكنات
دليلا يدل عليه وتظهره للبصر والبصيرة علما وعينا وهو اي الشمس
بلسان الاشارة اسمه النور الذي قلناه حيث قلنا وكني اسمه

اي الحق سبحانه ح

النور وقع الادراک وهو عبارة عن الوجود الحق باعتبار ظهوره
في نفسه واظهاره لغيره في العلم او العين وليتهدي اي لكون الشمس دليل
يظهر الظل الحسي فان الظلال المحسوسة لا يكون لها عين وجودي بعدم النور فانا
في الظلمة المحضة لا يتحقق الظل ثم قبضناه اي الظل الذي هو العالم الينا
قبضا يسيرا اي سهلا هينا بالنسبة الينا وبسطناه فان في مدة لا بد
من اجتماع شرائط يكفي في قبضه انتفاء بعضها وانما قبضه اي الظل الذي
هو العالم اليه اي الحق تعالى لانه ظله فمنه ظهر كما ان الظل من الشخص فظهر
واليه يرجع كما ان الظل الى الشخص يرجع واليه يرجع الامر كله كما بينا فلان
فهو اي الظل الوجودي هو اي الوجود الحق لا غيره لانه لا فرق بينهما
الا بالاطلاق والتقييد والمقيد عين المطلق باعتبار الحقيقة وان كان
غيره باعتبار التقييد فكل ما ندركه من العالم فهو وجود الحق ظاهر في اعيان
الممكنات وتقيد باحكامها واثارها فسمي ظلا وعالما فمن حيث اي فكل
ما ندركه من حيث هوية الحق ووحدتها واطلاقها مع قطع النظر عن اعتبار
اختلاف الصور فيها هو وجوده اي وجود الحق سبحانه ومن حيث
اختلاف الصور فيه اي في كل ما ندركه هو اعيان الممكنات فكما لا يزول عنه
اي عن كل ما ندركه حال كونه متلبسا باختلاف الصور اسم الظل
كذلك لا يزول عنه حين تلبسه باختلاف الصور اسم العالم
او اسم سوى الحق فان اطلاق هذين الاسمين على كل ما ندركه
انما هو باعتبار كونه ظلا لا باعتبار كونه عين ذي الظل فمن حيث
احديته كونه ظلا اي فكل ما ندركه من حيث احديته ظليته بان لم
يعتبر فيه اختلاف الصور هو الحق فان ظليته انما هي بسبب
اختلاف الصور فيه فاذا زال اختلاف الصور زالت الظلية
فصار واحدا احدا الا كثرة فيه فكان عين الحق لانه اي الحق هو
الواحد الاحد غيره اوانه من الظل من حيث احديته هو الواحد الاحد
والواحد الاحد هو الحق لا غيره ومن حيث كثرة الصور فيه هو العالم
سوى الحق والظل فتفطن وتحقق ما اوضحته لك واذا كان
الامر على ما ذكرته فالعالم متوهم ما له وجود حقيقي فان الوجود الحقيقي هو

هو الحق سبحانه والعالم كثرة صور متوهمة فيه فوجوده وقيامه
بالحق لا بنفسه كما يتوهم المحجوبون وهذا معنى الخيال اي خيل لك
انه امر زائد على الوجود الحق قائم بنفسه لا بالوجود الحق خارج عن الوجود
الحق وليس كذلك في نفس الامر فان الوجود في نفس الامر واحد وهذا
الوجود الواحد باعتبار وحدته واطلاقه هو الحق سبحانه وباعتبار
كثرته ليتلبس باحكام اعيان الممكنات واثارها هو العالم
وسوى الحق والظل فمن تخيل ان للعالم وجودا مستقلا في نفسه
مغايرا للوجود الحق فلا شك ان ذلك وهم وضلال لا حقيقة
له وغير مطابق لما في نفس الامر ثم انه رضي الله عنه اكد عدم قيام
العالم بدون الحق بتشبيه العالم بالظل المحسوس والحق بالشخص
فقال الا ترى اي الظل الظاهر في الحس حال كونه متصلا بالشخص
الذي امتد ذلك الظل عنه اي عن هذا الشخص يستحيل عليه اي على ذلك
الظل الانفكاك عن ذلك الاتصال بل عما اتصل به اعني الشخص لانه يستحيل
على الشيء الانفكاك عن ذاته حقيقة او حكما فالشخص وان لم يكن
ذات الظل حقيقة فانه كالذات له في تقومه به وعدم
تحققه بدونه ولما كان الظل الذي هو المشبه اعني العالم عين
ذات شخصه الذي هو الحق سبحانه من وجه اورد هذه العبارة
للمبالغة فاعرف عينك اي عينك الثابتة فانها عبارة عن صورة
معلومية ذات الحق متلبسة لشئونها كلا وبعضا واعرف
انت من حيث عينك الخارجية فما انت من هذه الحيثية الا الوجود
الحق منصبغا باحكام عينك الثابتة واثارها واعرف ما هويتك
السارية في عينك الثابتة في الحضرة العلمية اولا وفي عينك الموجودة
في الخارج ثانيا وما نسبتك الى الحق نسبة الظل الى الشخص والمقيد
الى المطلق وبما انت حق اي باي وجه انت حق من حيث الحقيقة
وبما انت عالم اي باي وجه انت عالم وسوى للحق وغير له
فانت عالم وسوى وغير للحق من حيث التقييد والتعين
وما شاكل هذه الالفاظ اي العالم والسوى والغير وبجوز ان يكون

قوله هذه الالفاظ اشارة الي ما ذكرنا من هذه الالفاظ الثلاثة
مع ما ذكر قبلها من قوله فاعرف عينك الي اخره ودع بعد هذا العرفان
والعلم يتفاضل العلماء فعالم يعلم بعض هذه الامور كمن يشهد لهم
كثرة التعينات والتقيدات فقط فهو المحجوب عن الحق المشاهد للعالم
والخلق وكمن شهد الوجود الاحدي المتجلي في هذه الصور فهو صاحب
حال في مقام الفناء واعلم يعلم كلها وهو من شهد الحق في الخلق والخلق
في الحق فهو كامل الشهود في مقام البقاء بعد الفناء والفرق بعد الجمع
وهو مقام الاستقامه ولما ظهر ان نسبة العالم الى الحق سبحانه نسبة
الظل الى الشخص فكان العالم باجزائه ظلا للحق سبحانه باسمائه
فالحق بالنسبة الي ظل خاص هو بعض اجزاء العالم صغير لظهوره
فيه ببعض من اسمائه لعوز ذلك البعض قابلية ظهور الاسماء
كلها كما عدا الانسان الكامل و بالنسبة الى ظل خاص اخر من اجزاء
العالم قابلية ظهور الاسماء كلها كبير و كذلك الحق سبحانه وتعالى
بالنسبة الي بعض الظلال صاف كظهوره في عالم الامر بصورة
النفوس المجردة ظهورا نوريا وبالنسبة الي بعضها اصفى كظهوره
بصور العقول المجردة فان الصفاء له مراتب بحسب قلة الوسائط
وكثرتها عن الناظر في الزجاج فقوله صغير وكبيرا اما مجرور صفة
لظل خاص وخبر المبتدا قوله كالنور واما مرفوع على الخبرية
وقوله كالنور خبر محذوف او صفة محذوف يتلون
اي النور بلونه اي لون الزجاج وفي نفس الامر لا لون
له ولكن هكذا متلونا بالوان الزجاجات تراه على البناء
للمفعول اي نظنه ونعلمه وقوله ضرب مثال لحقيقتك
بربك اي ضرب الزجاج مع النور ضرب مثال لحقيقتك
مع ربك فقوله ضرب مثال منصوب على المصدرية
ويجوز ان يكون منصوبا على الحالية مآلا وبالاسم الفاعل اي ضارب
مثال او على المفعولية بان يكون مفعولا ثانيا لقوله تراه اي
نعلمه ضرب مثال او على ان يكون مفعولا له لقوله تراه اي اراناه

والاشكال الزجاجية صح صح

الحق

٨٨

لحق لضرب المثال ويجوز رفعه على ان يكون خبر مبتدا محذوف
وجعل الضرب مع كونه مستعملا مع المثال بمعني النوع
صرف عن الظاهر فان قلت اذا رايت النور متلونا بلون الاخضر
ان النور اخضر لخضرة الزجاج صدقت و شاهدك على صدق ما قلت
الحس فانه هكذا يظهر في الحس البصري وان قلت ان النور ليس باخضر
ولا ذي لون مطلقا لما اعطاه اي لاجل علم او حكم اعطاه لك الدليل
العقلي صدقت ايضا وشاهدك على صدق ما قلت النظر
العقلي الصحيح فان النور من حيث صرافة اطلاقه لا لون له
فهذا النور المحكوم عليه بانه اخضر وليس باخضر بالاعتبارين
نور ممتد عن ظل وهو اي هذا الظل عين الزجاج واعاجر
الزجاج ظلا لانه من اجزاء العالم الذي هو ظل للحق سبحانه فهو اي
اي الزجاج ظل للحق من اجزاء العالم نوري لصفائه بحيث لا يحجب
النور او النور الممتد من الزجاج ظل له لامتداده عنه او ظل النور
المطلق نوري لصفائه بالنسبة الي الاجسام الكثيفة المظلمة و على
هذا القياس الموجود المتعين المتقيد باحكام الاعيان الثابتة
هو نور ممتد عن ظل هو عين الاعيان الثابتة فانه متقيد
بحسب احكامها فهو اي الظل الذي هو عين الاعيان الثابتة
او الوجود المتقيد بحسب احكامه ظل نوري اما كون الاعيان
ظلا فظاهر لكونها ظلا للشئون الالهية في الحضرة العلمية
واما كون الوجود المقيد ظلا فلكونه ممتدا اما عن الاعيان
او عن الوجود المطلق كذلك اي كمثل الزجاج الذي هو ظل
نوري لا يحجب النور واوصافه المتحقق منا اي من بني نوعنا
بالحق فان المتحقق منا ايضا ظل نوري تظهر لصفائه صورة
الحق اي اسماؤه وصفاته فيه ظهورا اكثر مما يظهر في غيره
ممن لا تحقق له بالحق اي من ظهوره في غيره فيكون ما مصدرية
او يظهر صورة الحق اي اسماؤه فيه اكثر من اسمائه اي الاسماء
التي يظهر في غيره فيكون ما موصوفة او موصولة فمنا من

اي النور الممتد عن ظل هو الزجاج او الصادر ... (هامش)

يكون الحق سمعه وبصره وجميع قواه الروحانية وجوارحه الجسمانية
بعلامات دالة على كون الحق عين بصر العبد وسمعه وجميع قواه
وجوارحه قد اعطاه الشرع وفي بعض النسخ الشارع اي
اعطاها النبي صلى الله عليه وسلم الشارع الذي يخبر عن الحق في الحديث
القدسي الوارد في قرب النوافل ولما ذكر ان الحق سبحانه سمع
العبد المتحقق به وبصره وجميع قواه وجوارحه كان محل ان يتوهم
انه فان معدوم بالكلية فانه ليس الا احدية جمع تلك
القوى والجوارح فاذا كانت تلك القوى والجوارح عين الحق
فلم يبق من العبد شيء دفعه بقوله ومع هذا الذي ذكرناه من كون
الحق سمعه وبصره وجميع قواه وجوارحه عين الظل الذي هو العبد
المتحقق بالحق موجود فان الضمير في قوله سمعه وبصره يعود
عليه فلو لم يكن له تعين وتميز في الوجود كيف يعود عليه الضمير
وغيره اي غير من يكون متحققا بالحق من العبيد ليس كذلك
اي بحيث تظهر صورة الحق فيه اكثر مما يظهر في غيره فنسبة
هذا العبد المتحقق بالحق الذي يكون الحق سمعه وبصره وسائر قواه
اقرب الى وجود الحق من نسبة غيره من العبيد الذين لم يصلوا
الى هذا المقام واذا كان الامر على ما قررناه من ان نسبة العالم
الى الحق كنسبة الظل الى الشخص وليس للظل وجود حقيقي
بل وجوده انما هو بالشخص فاعلم انك خيال وجميع ما تدركه
مما تقول فيه ليس انا هكذا في النسخة المقروءة على الشيخ رضي الله عنه
وفي بعض النسخ مما تقول فيه سوى خيال فالوجود كله اي الموجودات
الممكنة كلها خيال وهو مدركاتك في خيال وهو انت فان المدركات
حي نشئة لا محالة في المدرك والوجود الحق الثابت المتحقق
في نفسه المثبت المحقق لغيره انما هو الله خاصة لكن
من حيث ذاته وعينه لا من حيث اسمائه اذا اخذت
اسماؤه من حيث انها اسماؤه لا من حيث انها ذاته وعينه
لان اسمائه لها مدلولان تضمنيا المدلول الواحد عينه اي عين الحق

وذات

وذاته وهو اي هذا المدلول الواحد عين المسمى والمدلول الآخر
ما تدل عليه اي صفة تدل تلك الاسماء عليها مما ينفصل الاسم
الواحد به عن هذا الاسم الآخر ويتميز به عنه فاين الاسم
الغفور من الاسم الظاهر والاسم الباطن واين الاسم الاسم
الاول من الاسم الآخر فقد بان لك انه بما هو كل اسم عين الاسم
الآخر يعني باي شيء كل اسم عين الاسم الآخر وهو عين المسمى
وذاته وبما هو غير الاسم الآخر يعني وباي شيء كل اسم غير الاسم
الآخر وهو الصفة التي بها يتميز كل اسم عن سائر الاسماء
فبما هو عينه اي فكل اسم اعتبر بوجه هو اي ذلك الاسم بذلك
الوجه عينه اي عين الاسم الآخر هو الحق المحقق حقيقة
بصحة وبما هو غيره اي بوجه ذلك الاسم غير الاسم الآخر هو الحق
هو الحق المتخيل حقيقة الذي كنا بصدده لان الاسماء والذوات
كلها ظلال للذات الالهية والظلال خيالات
ولها على اشخاصها دلالات وهي عينها باعتبار الحقيقة
وان كانت غيرها باعتبار التعين فسبحان من لم يكن اي لم
يوجد عليه دليل سوى نفسه بحسب الحقيقي وان كان غيره
بحسب التعين ولا ثبت كونه اي وجوده الا بعينه لمن بزاعه
فما في الكون اي الوجود الحقيقي الموقع مقابل للخيال
الا ما دلت عليه الاحدية وعبر عنه بالاسم الاحد يعني الموجود
الحقيقي بحسب نفس الامر انما هو الذات الاحدية التي لا كثرة
فيها بوجه من الوجوه وما في الخيال الا ما دلت عليه الكثرة وعبر
عنه بالكثرة والكثير يعني الموجود الخيالي الذي لا وجود له الا في الخيال
انما هو الكثرة النسبية الاسمائية والكثرة الحقيقية التي لمظاهرها
وكانه رضي الله عنه اراد بالخيال مدارك اهل المراتب فانه لا وجود
للكثرة الا فيها واذا قطع النظر عنها لا وجود الا للذات الاحدية
فمن وقف مع الكثرة الحقيقية والنسبية فان كان مع الكثرة
الحقيقية كان واقفا مع العالم وان كان واقفا مع الكثرة النسبية كان

هو الحق المحقق حقيقة
وبما هو غيره اي بوجه
ذكر غير الاسم الاخر

مع الاسماء الالهية المنبئة عن التصرف و التاثير ومع
اسماء العالم المنبئة عن القبول والتاثر ومن وقف
مع الاحدية الازلية كان واقفا مع الحق من حيث ذاته الغنية عن العالم
لا من حيث صورته التي هي الكثرة النسبية الاسمائية والحقيقة
المظهرية واذا كانت ذاته غنية عن العالمين فهو غناه عن العالمين
عين غناها عن نسبة الاسماء اليها اي الغنية كما يدل عليها اي على الذات
كذلك تدل على مسميات أخر اي على معان اخر داخلة في مفهوم
تلك الاسماء مغايرة للذات مع مغايرة بعضها لبعض
بها حصل التميز بينها يحقق ذلك المذكور من المسميات
الاخر اثرها اي اثر الاسماء الذي هو العالم وصوابه او تحقق
ذلك اي كون هذه المسميات مغايرة للذات اثرها اي اثر
الاسماء فان الذات من حيث هي لا اثر لها واختلاف
الآثار يدل على مغايرة هذه المسميات فتحقق هذه
المسميات التي لا تحقق للاسماء الا بها لا يكون الا بالعالم
فغناءها عن العالم يستلزم غناها عن الاسماء وهذا
هو المراد بكون الغني عن العالم عين الغني عن الاسماء ومما
يدل على كون ذاته تعالى غنية عنا وعن الاسماء قوله
تعالى قل هو الله احد اثبت له الاحدية التي هي الغنى
عن كل ما عداه وذلك من حيث عينه وذاته من غير اعتبار
امر آخر الله الصمد من حيث استنادنا اليه في الوجود والكمالات
التابعة للوجود فان الصمد من يصمد اليه في الحوائج اي يقصد
فاثبات الصمدية له انما هو باعتبار استنادنا اليه
واما باعتبار احدية ذاته فهو غني عن هذه الصفة ايضا
لم يلد من حيث هويته ونحن اي نفى الولدية عنه سبحانه انما هو بملاحظة
هويته وهويتنا فانه لما اتصفت هويتنا التي هي من المراتب
الكونية بالولدية تنزهت مرتبة الاحدية عنها فهذا
النفي من حيث هو ونحن اي باعتبارهما جميعا اذ الولدية

ومع قيائنها التي بها يتميز بعضها عن بعض عبد الله رومي

المحتاج في الحوائج اي المتصد اليه منه عبد الله رومي

نسبة

نسبة بين والد ومولود فاذا فرضت ههنا انما
يكون بين والد هو هويته وبين مولود هو نحن فنفيها
انما يكون بملاحظتهما معا او الوالدية والمولودية لا يكونان
الا بالمثلية فان المولود لا بد ان يكون مثل الوالد ولا مثلية بين هوية
الواجب وهويتنا الممكنة فنفي الولدية انما يكون بملاحظة
هويته وهويتنا معا وعلى هذه الوتيرة المولودية والكفاءة
فلذلك قال ولم يولد كذلك اي من حيث هويته ونحن ولم يكن له
كفوا احد كذلك ايضا اي من حيث هويته ونحن فهذا المذكور
في هذه السورة من الاحدية والصمدية ونفي الوالدية
والمولودية والكفاءة بل الوالدية والمولودية والكفاءة
ايضا نعته ان جعلنا النعت اعم من صفات الالهية والكونية
فافرد ذاته ونزهها عن الكثرة مطلقا بقوله الله احد
وظهرت الكثرة بنعوته المعلومة عندنا فالمراد بها اما النعوت
المفهومة من هذه السورة او مطلقا وعلى كل من التقديرين فالمراد
بها اما النعوت الالهية او الكونية او اعم فنحن نلد فنتصف
بالوالدية ونحن نولد فنتصف بالمولودية وهو يتصف
ايضا فيهما بهما فهما من نعوته ونحن نستند اليه فهو المستند
ولكن فينا وهو المستند اليه باعتبار ذاته ونحن اكفاء بعضنا
لبعض فهو المتصف بالكفاءة لكن فينا وهذا الواحد
من حيث احديته منزه عن هذه النعوت المعلومة عندنا فهو غني
اي منزه عنها غير محتاج اليها باعتبار احديته وان كان متصفا
بها من حيث ظهوره في المراتب الكونية كما هو غني عنا واذا
كان غنيا عنا وعنها كان غنيا عن الاسماء الالهية ايضا
لانه ما يحوجنا الى اثبات تلك الاسماء الا آثارها التي هي
الاسماء الكونية واعيان الخارجية وما لحق نسب بالفتحتين
اي بيان نسب الا هذه السورة سورة الاخلاص فان بيان
نسبه تعالى ليس الا تنزيهه عن النسب حيث قال لم

مطلب احدية

يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد وفي ذلك اي في بيانا
لنسبه نزلت هذه السورة فان المشركين قالوا للنبي
صلى الله عليه وسلم انسب لنا ربك اي بين نسبه فبين نسبه
بتنزيهه عن النسب حيث نفى عنه الوالدية والمولودية
والكفاءة فاحدية الله من حيث الاسماء الالهية التي تطلبنا
لتكون مجالي لها احدية الكثرة النسب الاسمائية ويسمى مقام
الجمع واحدية الجمع والواحدية ايضا واحدية الله من حيث الغني
عنا وعن الاسماء احدية العين ويسمى جمع الجمع ايضا وكلاهما
يطلق عليه اي على كل منهما اسم الاحد لكن اطلاقه على الثاني اكثر فاعلم ذلك
فما اوجد الحق سبحانه الظلال المحسوسة الممتدة عن الاجسام
الشاخصة وما جعلها ساجدة منبسطة واقعة على وجه الارض
تحت اقدام تلك الاجسام الشاخصة متفيئة اي راجعة
منقلصة الى الشخص عن جهة الشمال اي شمال الشخص عند ارتفاع
الشمس في جانب اليمين وعن جهة اليمين عند ارتفاعها في جانب
الشمال الا ليكون دلائل لك تستدل بها عليك اي على احوالك
من افتقارك اليه سبحانه في وجودك والكمالات التابعة لوجودك
وتستدل بتفيؤها يمينا وشمالا لارتفاع نور الشمس شمالا
ويمينا على ان اختلاف احوالك انما هو بحسب تقلب الحق سبحانه
في شئونه وعليه اي على اسمائه وصفاته كغناه الذاتي وكونه مما يفتقر اليه
من حيث اسمائه وصفاته وانما جعلها دلائل لتعرف بها من انت
فانت ظل لعينك الثابتة واقع على ظاهر الوجود منصبغ باحكامها
وعينك الثابتة ظل للذات المتلبسة بشئونها وما نسبتك اليه
افتقارك بالوجوه المذكورة افتقار الظل الى الشخص وما نسبته اليك
غناؤه عنك بذاته غنى الشخص عن الظل وافتقاره اليك في ظهور
اسمائه وصفاته افتقار الشمس الى الظل في ظهورها في مرتبة
اخرى حتى تعلم من اين او من اي حقيقة اتصف ملوى بأنه بالفقر الكلي
اي بفقره في كل الامور من الوجود والصفات التابعة له الى الله

منفية ج

الشخص ج

وهذه الحقيقة هي عدميته وامكانه في نفسه وبالفقر النسبي بافتقار بعضه
اي بعض ملوى انه الى بعض اخر ببعض الوجوه فان بعض ملوى انه
قد يكون له مرتبة الشرطية او الاعداد لوجود بعض اخر وكمالاته
التابعة لوجوده وحتى تعلم من اين او من اي حقيقة اتصف الحق سبحانه بالغنى
عن الناس والغنى عن العالمين وهذه الحقيقة هي احديته الذاتية فان النسب
الاسمائية مفتقرة الى متعلقاتها ومن اي حقيقة اتصف العالم
بالغنى اي غنى بعضه اي بعض العالم عن بعض اخر من وجه ما هو اي ليس
هذا الوجه عين ما افتقر اي عين وجه افتقر البعض الاول الى بعضه
الاخر به اي بذلك الوجه كالماء مثلا فانه غني في تبرده عن الشمس
مفتقر اليها في حرارته فجهة الغنى هي التبرد الطبيعي وجهة
الافتقار هي الحرارة الغريبة وجعل ما الاولى موصولة لا نافية
بناء على ما مر في الفصل الثاني من قوله وهو عالم من حيث هو
جاعل خلقه في الظاهر ولما ذكر ان ما سوى الله وهو العالم
مفتقر الى الله بالفقر الكلي ومفتقر بعضه الى بعض بالفقر
النسبي بينه بقوله فان العالم كلا وجزءا مفتقر الى الاسباب في
وجوده وبقائه بلا شك افتقارا ذاتيا لامكانه في نفسه
واعظم الاسباب له اي للعالم سببية الحق فان المؤثر الحقيقي
في الوجود انما هو الحق سبحانه وسائر الاسباب مظاهر سببيته
لا تاثير له في الحقيقة ولهذا سمي بحسب الاسباب ولا سببية
للحق يفتقر العالم اليها سوى سببية الاسماء الالهية
اذ لا نسبة بين الذات الاحدية وبين العالم بوجه من
الوجوه لا بالسببية ولا بغيرها والاسماء الالهية
كل اسم يفتقر العالم اي عالم من العوالم كلا او جزءا اليه
من عالم مثله في كونه عالما او من عين الحق وذاته ولكن باعتبار
تلبسه بشان من شئونه فتحصل من عالم مثله وعين الحق
بيان لكل اسم فهو اي كل اسم يفتقر اليه العالم فهو اسم
لانه من الاسماء الالهية والاسم عين المسمى من حيث

٤ لعالمين

مطلب

الحقيقي لا غيره وان كان غيره من حيث التعين ولذلك اي ولكونه كلا اسم
مفتقر اليه هو الله لا غيره قال تعالى يا ايها الناس انتم الفقراء الى الله
حيث لم يجعل الخبر اليه في الذكر الا الله خاصة فلو كان لبعض المفتقر اليهم
غير الله لا وجه لتخصيص بالذكر والله هو الغني في ذاته الحميد بصفاته
التي يعطي بها مقاصد المفتقرين اليه ومعلوم ان لنا افتقارا
من بعضنا لبعض اي الى بعض فاسماؤنا من حيث كوننا مما يفتقر اليه اسماء الله
لا انا من حيث الحقيقة عينه فاسماؤنا اسماؤه اذ اليه الافتقار
بحسب بمقتضى الاية بلا شك فلو كنا غيره لم يكن المفتقر اليه هو الله
فقط وما لم يظهر من هذه الحيثية الا كوننا عينه من حيث كوننا
يفتقر الينا بعضنا اراد ان يثبت العينية مطلقا فقال
واعياننا سواء كانت خارجية او ثابتة في نفس الامر ظله
لا غيره اما اعياننا الثابتة فلانها ظل للذات الالهية
المتلبسة بشئونها واما اعياننا الخارجية فلانها ظل
لاعياننا الثابتة وظل الظل بالواسطة والظل عين ذي الظل ظل
فانه من مراتب تنزلاته فهو اي الله هويتنا من حيث
الحقيقة لا هو هويتنا من حيث التعين وقد مهدنا لك السبيل
في معرفة كون الله عين كل شيء اجمالا فانظر في تفاصيل ما ورد عليك لتشهده
في كل شيء على سبيل التفصيل والله يقول الحق وهو يهدي السبيل

فص حكمة احدية في كلمة هودية

فص حكمة احدية في كلمة هودية لما انجر كلامه رضي الله عنه في اخر الحكمة اليوسفية
الى الاحدية الذاتية والاحدية الاسمائية اردفها بالحكمة الهودية
الموصوفة بالاحدية الفعلية لدعوته قومه اليها استيفاء للاقسام
ان لله احدية جمع جميع الاسماء الصراط المستقيم اي الجامع لجميع الطرق
الواقعية لكل اسم ظاهر اي صراط الله او كون الله على الصراط المستقيم ظاهر
مكشوف لبعض الخلائق كما يدل عليه غير خفي في العموم اي ليس
خفيا في عموم الخلائق بحيث لا يظهر على احد بل هو ظاهر على بعضهم فقوله
في العموم قيد للخفاء المنفي لا للظهور والا النفي الخفاء ويجوز ان يكون
قيدا للخفاء ويكون المعنى على ان صراط الله ظاهر متحقق غير خفي بعدم

التحقق

التحقق في عموم الاسماء لان طرق الاسماء من جزئياتها صراط الله او وفي
عموم الخلائق لانهم على طرق الاسماء التي هي جزئياته في كبير وصغير عينه
اي عينه الغيبية وهويته الذاتية سارية في كل كبير وصغير صورة
او مرتبة وفي كل جهول بامور لعوزه قابلية العلم بها وفي كل عليم
بتلك الامور لوجدان القابلية ولهذا اي لسريان هويته سبحانه في كل شيء
وسعت رحمته التي هي الوجود الذي هو عينه كل شيء من حقير وعظيم
صورة او مرتبة ما من دابة تدب وتتحرك بشعورها وارادتها الى غاية
ما الا هو اي الحق بهويته الغيبية السارية في الكل اخذ بناصيتها
يمشي بها الى غايتها ان ربي الذي يربيني ويمشي بي على صراط مستقيم
يوصل من يمشي عليه ومن يمشي به الماشي عليه الى غايته المطلوبة
فكل ماش يمشي على صراط ما فعلى صراط الرب المستقيم الذي يمشي به
ربه عليه واذا كان على الصراط المستقيم الذي يريد به عليه فهو غير مغضوب عليه
لربه لان احدا لا يغضب على من يعمل بمقتضى امره على صراطه المستقيم واما من حيث
الرب الذي يخالف ربه ويدعوه الى صراط مستقيم بالنسبة اليه فهو مغضوب
عليه وكذلك ما هو ضال من هذا الوجه وان كان من وجه اخر ضالا كما عرفت
في الغضب وكما كان الضلال عارضا لان كل مولود يولد على الفطرة وابواه
يهودانه وينصرانه كذلك الغضب الالهي المسبب عن الضلال ايضا عارض والمآل
بعد زوال الغضب العارض الى الرحمة التي وسعت كل شيء وهي اي الرحمة هي السابقة
على الغضب كما قال سبحانه سبقت رحمتي غضبي ولما كان المتبادر من الدابة
في فهم اهل الظاهر الحيوانات فقط وذلك خلاف ما كوشف به
العارفون قال وكل ما سوى الحق حيوانا كان او جمادا او نباتا دابة فانه
بحكم وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم ذو روح
تدب على صراط يوصله الى غاية ما وما ثم اي فيما سوى الحق من يدب بنفسه
وانما يدب بغيره الذي هو ربه فهو يدب بحكم التبعية للذي
اي لربه الذي هو يمشي على الصراط المستقيم وانما قلنا انه يمشي على الصراط
فانه اي الصراط لا يكون صراطا الا بالمشي عليه وقد اثبت الحق سبحانه الصراط
لنفسه حيث قال على لسان هود عليه السلام ان ربي على صراط مستقيم

فينبغي ان يكون ماشيا عليه اذا دان اي اطاع ومشي على طريق الانقياد لك الخلق فقد دان اي اطاع ومشي على طريق الانقياد لك الحق الذي اخذ بناصية الخلق ومشي بهم على ذلك الصراط لان من يأخذ بناصية احد ويمشي به على صراط لابد ان يمشي عليه فهو يدب بالاصالة ومن يمشي به يدب وان دان اي اطاع ومشي على طريق الانقياد لك الحق فقد لا يتبع الخلق ولا يمشي على صراط الانقياد لك لان كل ما يكون في مرتبة الجمع ليس يلزم ان يظهر في مقام الفرق بخلاف العكس فان كل ما يكون في مقام الفرق لابد ان يكون في مرتبة الجمع تحقق اي اعتقد حقا وصدقا قولنا الواقع فيه اي فيما ذكر من ان انقياد الخلق يستلزم انقياد الحق من غير عكس فمنى لك على اي شيء وقع هو الحق المطابق لما في نفس الامر فانه كما ذكر في صدر الكتاب من مقام التقديس المنزه عن الاغراض والتلبيس فما في الكون موجود تراه ما له نطق لان الكل ناطق متسبح بتسبيحه سبحانه وليس هذا النطق بلسان الحال كما يزعمه المحجوبون قال الشيخ رضي الله عنه في اخر الباب الثاني عشر من فتوحاته قد ورد ان المؤذن يشهد له مدى صوته من رطب ويابس والشرائع والنبوات مشحونة من هذا القبيل ونحن زدنا مع الايمان بالاخبار الكشف فقد سمعنا الاحجار تذكر الله رؤية عين بلسان نطق تسمعه اذاننا ويخاطبنا مخاطبة العارفين بجلال الله مما ليس يدركه كل انسان وما خلق تراه العين الا عينه حق ظهر في صورة الخلق فهو من حيث الحقيقة عين الحق ومن حيث الصورة غيره والى الحيثية الاخيرة اشار بقوله ولكن مودع فيه اي الحق مودع في الخلق ايداع المطلق في المقيد لهذا اي الحق صور اي الصور الخلق حق بضم الحاء جمع حقة وكذا الصور جمع صورة كلاهما كثيرة وعبرة صورة الخلق بالحقة والحق المودع فيه بما فيها واعلم ان العلوم الالهية اي الفائضة من الحضرة الالهية سواء كان متعلقها الحق او الخلق والمتعلقة بذات الله وصفاته وافعاله الذوقية اي الكشفية البرهانية الحاصلة لاهل الله بالتعرية الكاملة وتفريغ القلب بالكلية عن جميع التعلقات الكونية والقوانين العلمية مع توجه العزيمة ودوام الجمعية والمواظبة على هذه الطريقة دون فترة ولا انقسام خاطر ولا تشتت عزيمة مختلفة باختلاف القوى الحاصلة تلك العلوم منها فان لكل منها علما

يحصل

٩٢

يحصل سواء كانت روحانية او جسمانية الا ترى ان ما تحصل بالبصر لا يحصل بالسمع وبالعكس وما يحصل بالقوى الروحانية لا يحصل بالقوى الجسمانية وبالعكس ويجوز ان يكون ضمير منها راجعا الى العلوم كما هو الظاهر ويكون من للاجل اي القوى الحاصلة من اجل تلك العلوم لتكون وسيلة الى تحصيلها واذا كان راجعا الى القوى كما في الوجه الاول فمعنى التركيب الحاصلة هي منها كما لا يخفى وجهه مع كونها اي مع كون هذه القوى ترجع الى عين هي الذات الاحدية فانها التي ظهرت بصور تلك القوى فان الله تعالى يقول كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي يسعى بها فذكر ان هويته هي عين الجوارح والقوى المنطبعة فيها التي هي عين العبد فالهوية واحدة والجوارح مع القوى المنطبعة فيها مختلفة راجعة الى تلك الهوية الواحدة فالكل يرجع الى عين واحدة ولكل جارحة وقوة علم من علوم الاذواق يخصها ذلك العلم لا يحصل من غيرها كادراك المبصرات والمسموعات للسمع ولذلك قيل من فقد حسا فقد فقد علما وتلك العلوم كلها حاصلة من عين واحدة هي الذات الاحدية تختلف باختلاف الجوارح التي هي مظاهر ويمكن ان يراد بالعين الواحدة الحقيقة العلمية فانها حقيقة واحدة تختلف باختلاف القوى والجوارح وهذه العين الواحدة سواء كانت الذات الاحدية او الحقيقة العلمية كالماء فانها حقيقة واحدة مختلفة الطعم كالعذوبة والملاحة باختلاف البقاع فمنه عذب فرات يروي شاربه ويزيل العطش ومنه ملح اجاج لا يروي شاربه بل يزيد عطشه وهو في جميع الاحوال لا يتغير عن حقيقته وان اختلفت طعومه باختلاف البقاع كذلك الذات الاحدية حقيقة واحدة تختلف تجلياتها باختلاف المظاهر وكذلك الحقيقة العلمية واحدة تختلف احوالها باختلاف القوى والجوارح الحاصلة هي منها وهذه الحكمة التي هي شهود احدية من هو آخذ بناصية كل دابة من علم الارجل اي يحصل بالسلوك وهو اي علم الارجل ما اشير قوله تعالى في حق الذين ابتلوا لمن اقام كتبه حيث قال ولو انهم اقاموا التورية والانجيل وما انزل اليهم من ربهم وهذه الاقامة انما تتحقق بالقيام بحقها بتدبر معانيها وفهمها وكشف حقائقها فدركها والعمل بمقتضاها

ويؤتيه حقه في ظهرها وبطنها ومطلعها فلو أقاموها كذلك لأكلوا من فوقهم
أي تغذوا بالعلوم الإلهية الفائضة على أرواحهم من جانب الحق سبحانه سواء كانت
متعلقة بكيفية العمل أولا بواسطة النبي عليه السلام أو بالإلهام قبل العمل
ومن تحت أرجلهم أي بالعلوم الحاصلة لهم بحسب سلوكهم قال صلى الله عليه وسلم من عمل بما علم
ورثه الله علم ما لم يعلم فالأكل من فوقهم هو التغذي بالعلم المتقدم على العمل والأكل
من تحت أرجلهم هو التغذي بالعلوم التي أورثها العمل فإن قلت إذا كان الأكل
من فوقهم التغذي بالعلم المتقدم على العمل فكيف يترتب على إقامة الكتب وهي
العمل بمقتضاها قلنا الأمر أولا أن إقامتها هي العمل بمقتضاها بل هي أعم من أن يكون
تدبر معانيها وكشف حقائقها والعمل بمقتضاها وثانيا لكن ترتبها إنما هو
باعتبار اجتماعها مع العلوم المترتبة على العمل وإنما قلنا هذه الحكمة من علم الأرجل
فإن الطريق الذي هو الصراط هو المسلوك عليه والمشي فيه أي في ذلك الطريق والسعي
أيضا إذا كان ذلك الطريق صوريا لا يكون إلا بالأرجل فشبهنا السلوك المعنوي
بالصوري وأثبتنا الأرجل للسالك المعنوي كالسالك الصوري فسمينا العلم
الحاصل من سلوكه المعنوي علم الأرجل على سبيل التشبيه فلا ينتج هذا الشهود
أي شهود الأحدية في أخذ النواصي أي في كون النواصي مأخوذة بيد من هو
على صراط مستقيم يعني لا ينتج في ذلك الأخذ شهود وحدة الآخذ
إلا هذا الفن الخاص يعني علم الأرجل الذي هو من علوم الأذواق فإن
العلم الحاصل بالسلوك يفضي إلى شهود وحدة آخذ نواصي الخلائق
والمتصرف فيهم فقوله هذا الشهود منصوب على المفعولية وهذا
الفن مرفوع على الفاعلية وفي أخذ النواصي متعلق بلا ينتج ولما
ذكر أن الآخذ بالنواصي كلها والقائد لأصحابها إنما هو الحق سبحانه
أراد أن ينبه على أنه كما لا قائد لهم بأخذ نواصيهم إلا هو كذلك لا سائق
لهم إلا هو القائد والسائق فذكر قوله ونسوق المجرمين وهم أي المجرمون هم
الذين استحقوا المقام الذي ساقهم الله تعالى إليه أي إلى ذلك المقام بريح الدبور
التي أهلكهم الله سبحانه عن نفوسهم بها أي بتلك الريح فهو يأخذ بنواصيهم
والريح تسوقهم أي هو سبحانه يسوقهم بالريح لنسبة الفعل إلى السبب وهي
أي الريح عين الأهواء التي كانوا عليها ظهرت بصورة ريح الدبور لأنها

انتشأت

انتشأت من الجهة الخلفية التي لها الأدبار إلى جهنم وهي أي جهنم هي البعد الذي كانوا يتوهمونه
فإنه لا بعد في الحقيقة إذ المقامات والمواطن كلها مرائي مظاهره سبحانه فلا
بعد إلا على سبيل التوهم فلما ساقهم الله سبحانه بريح الدبور التي كانت صورة أهوائهم
إلى ذلك الموطن يعني جهنم وأحاط بهم الأسهم المستقيم حقيقة على مر السنين
والأحقاب وخلصوا عن أنفسهم وعرفوا أن لا بعد لهم ولا منتهى إلا إليه
سبحانه حصلوا في عين القرب وانكشف لهم أن البعد المسمى بجهنم
ما كان إلا أمرا متوهما فزال البعد فزال المسمى جهنم الذي هو البعد المتوهم
في حقهم لا ذاته التي هي ذلك الموطن ففازوا بنعيم القرب من جهة
الاستحقاق يعني استحقاقهم المقام الذي ساقهم إليه وهو جهنم لأنهم مجرمون
فما أعطاهم الحق سبحانه هذا المقام الذوقي اللذيذ أجرا من جهة المنة
من غير عمل منهم وإنما أخذوه بما استحقته حقائقهم أي أعيانهم الثابتة
بعد اتصافهم بالوجود من أعمالهم بيان لما التي كانوا عليها مدة حياتهم
وكانوا في السعي في أعمالهم على صراط الرب المستقيم لأن نواصيهم بيد من له
هذه الصفة يعني الاستقامة على الصراط فما مشوا إلى موطن جهنم بنفوسهم
وإنما مشوا بحكم الجبر والقسر فإن ربهم الذي هو آخذ بنواصيهم جرهم
على ذلك المشي إلى أن وصلوا إلى عين القرب بزوال وهم البعد ولما
أثبت القرب للمجرمين المبعدين استشهد عليه بقوله ونحن أقرب إليه
أي إلى المتوفى منكم ولكن لا تبصرون وإنما هو أي المتوفى في بصره فإنه مكشوف
الغطاء فبصره حديد يعني كليل فيبصر من هو أقرب إليه من الأشياء إليه فما خص في نسبة
القرب إليه تعالى ميتا عن ميت أي ما خص سعيدا في القرب مميزا إياه من شقي
بل شمل ذلك القرب بالكل كما قال سبحانه في موضع آخر من غير تخصيص وهو قوله تعالى
ونحن أقرب إليه من حبل الوريد فما خص إنسانا بالقرب مميزا إياه من إنسان
آخر في ذلك القرب فالقرب الإلهي من العبد بعيد المكان إذ لا خفاء في
في الإخبار الإلهي فلا قرب أقرب من أن يكون هويته عين أعضاء العبد
وقواه وليس العبد سوى هذه الأعضاء والقوى فهو أي العبد حق مشهود في
خلق متوهم وهو الظل المتخيل الذي يبقى فالخلق معقول لا يدرك إلا بالعقل والخيال
بل لا وجود له إلا فيهما والحق محسوس مشهود عند المؤمنين وأهل الكشف والوجود أي الوجدان

حصلوا

مطلب في القرب الإلهي

وماعدا هذين الصنفين يعني اهل الكشف والوجود والمومنين لهم فهم على عكس ذلك
فالحق عندهم معقول والخلق مشهود واراد بماعداهما المحجوبين كالحكماء والمتكلمين والفقهاء
وعامة الخلائق وهم اي علمهم بمنزلة الماء الملح الاجاج لايروي شاربه والطائفة
الاولى الذين هم اهل الكشف والوجود والمومنون لهم علمهم بمنزلة الماء العذب
الفرات السائغ لشاربه والنافع لصاحبه فالناس على قسمين من الناس من يمشي
على طريق يعرفها انها هي الحق ويعرف غايتها انها الحق ايضا فهي في حقه
صراط مستقيم ومن الناس من يمشي في طريق يجهلها انها الحق ولا يعرف غايتها
ايضا انها الحق وهي عين الطريق التي عرفها الصنف الآخر في كل منهما حقا
منتهيا الى الحق لافرق بينهما الا بمعرفة السالكين عليهما وجهالتهم فالعارف
يدعوا الى الله تعالى على بصيرة يعرف بها ان الله سبحانه هو الداعي والمدعو والطريق ويعرف ايضا
انه غير مفقود في البداية فهو يعرف انه يدعوا اسما اسما على اسم الى اسم وغير العارف
يدعوا الى الله على التقليد والجهالة فلا يعلم وحدة هذه الاشياء وكونها عين الحق
ويظن انه مفقود في البداية والطريق موجود في النهاية فهذا اي علم الكشف
والوجود علم خاص يأتي لمن يحصل من اسفل سافلين لان الارجل هي السفل من اعضاء
الشخص واسفل منها اي من الارجل ما تحتها وليس ما تحتها الا الطريق الذي يسلكه
السالكون بالارجل ويحصل لهم العلم بسلوكهم بها فما ياتي علمهم الا من اسفل سافلين فمن عرف
ان الحق عين الطريق عرف الامر على ما هو عليه فان فيه اي في الحق جل وعلا يسلك ويسافر
من عرف الحق فكان سيره ليس الا في المعلومات التي هي الآثار ثم الافعال ثم الاسماء والصفات
وينتهي الى الذات فلا يكون سيره الا فيه تعالى اذ لا معلوم من تلك المعلومات الا هو
لانها مراتب ظهوره وهو الظاهر فيها وهو عين السالك والمسافر في تلك المعلومات
العالم بها بحسب درجة فلا عالم الا هو كما ليس المعلوم الا هو فمن انت فاعرف
حقيقتك اي ماهيتك الموجودة وطريقتك التي بسلوكها تصل اي كمالك بكل
واحدة منهما هي الحق لا غير فقد بان لك الامر على ما هو عليه على لسان الترجمان
الذي يترجم عن حقيقته الامر ان فهمت ما ذكره لك وذلك الترجمان نبينا محمد صلى الله عليه وسلم
حيث اتى بحديث النوافل وهود عليه السلام حيث قال ما من دابة الا هو آخذ بناصيتها
او الشيخ رضي الله عنه حيث كشف هذه الحقائق فهو اي لسان الترجمان لسان حق
اي لسانه هو حق كما ورد في الحديث القدسي كنت سمعه وبصره ويده ولسانه

فلا

فلا يفهمه الا من فهمه على لفظ المصدر حق كسمعه وبصره وجميع قواه وجوارحه
فان للحق نسبا كثيرة ووجوها مختلفة فهو بحسب بعض هذه النسب والوجوه لسان يترجم
به عما يريد وبحسب بعضها فهم اي قوة فاهمة يدرك بها ما يترجم اللسان عنه ثم استشهد
رضي الله عنه على كثرة نسبه واختلاف وجوهه بقوله الا ترى عادا قوم هود
كيف قالوا هذا عارض ممطرنا فظنوا خيرا بالله وهو سبحانه عند ظن عبده به
فاضرب لهم الحق عن هذا القول بقوله بل هو ما استعجلتم به فاخبرهم بما هو اتم واعلى
في القرب فانه اذا امطرهم فذلك حظ الارض وسقي الحبة للملقاة فيها فلا بد ان يمضي
عليها زمان طويل ومدة مديدة حتى يحصل نتيجة ويحصل منها الغذاء
الجسماني الذي هو من حظوظ انفسهم فلا يصلون الى نتيجة ذلك المطر
هكذا في النسخة المقروءة على الشيخ رضي الله عنه وفي بعض النسخ ذلك الظن
اي ظن انه عارض ممطر الا عن بعد فقال لهم تنبيها على ما قالوه بل هو ما استعجلتم
به ريح فيها عذاب اليم فتجلى في خيالهم اولا بصورة العارض الممطر وفي حسهم
ثانيا بصورة ريح فيها عذاب اليم فظهر من ذلك كثرة نسبه واختلاف
وجوهه فجعل الحق سبحانه الريح اشارة الى ما فيها من الراحة لهم
اي بحسب روحانياتهم فانه بهذه الريح اراحهم من هذه الهياكل المظلمة
والمسالك الوعرة اي الصعبة والسدف اي الحجب المدلهمة اي المظلمة
وفي هذه الريح عذاب اي امر يستعذبونه بحسب روحانياتهم اذا ذاقوه الا
انه توجعهم في الحس لفرقة المألوفات فباشرهم العذاب واهلكهم
فكان في هذه الريح الامر اي الخير الذي يتوقعونه اليهم اقرب مما تخيلوه
اي من الخير الذي تخيلوه في العارض الممطر فدمرت اي اهلكت الريح
بامر ربها الذي هو بعض من الاسماء الجلالية كالقهار والمنتقم وامثال
ذلك فاصبحوا لا يرى الا مساكنهم وهي اي مساكنهم جثثهم التي عمرتها
ارواحهم الحقية التي بواسطتها يرب الحق سبحانه ابدانهم اذ هي مظاهر
الاسم الحق الذي له الثبات والدوام فان الارواح لا يتطرق اليها فساد
وهلاك بخلاف الابدان وعمارة الارواح الابدان كتعمير الملائكة
السموات كما هو مذكور في الحديث وتعمير المصلين المساجد وتعمير المتهجدين
الليل وما قيل في قوله عمرتها ارواحهم اشارة الى ان الارواح هي التي تعمر الابدان

وتكونها اولا في رحم الأم ثم تدبرها في الخارج فهي موجودة قبل وجود الابدان
لا يصح الا في الارواح الكلية التي هي للكمل واما الارواح الجزئية التي لسائر الناس
فلا توجد الا بعد حصول المزاج وتسوية البدن كما ذهب اليه الحكماء في الارواح
كلها صرح بذلك الشيخ صدر الدين القونوي قدس سره في بعض رسائله فزالت حقيقة
هذه النسب الخاصة اي ربوبيتها فيكون المراد بالنسب ~~لما بناء على انها حاصلة~~
من نسب الروح واحد منها ببدن آخر والتعبير عنها بالنسب اما بناء على
انها حاصلة من نسبة الروح الكلي الى الابدان او على ان لها نسبة التدبير
والتصرف الى ابدانهم فعبر عنها بالنسب توسعا وتجوزا ويمكن ان يراد
بالنسب تعلقاتها بالابدان في التدبير والتصرف وبحقيقتها شئونها وبقاؤها
فبقيت على هياكلهم بعد زوال الحيوة الحيوة الخاصة بهم اي هياكلهم الكائنة
من تجلي الحق سبحانه عليهم بالاسم الحي الساري في الكل فان لابدان الحيوانات
نوعين من الحيوة احدهما الحيوة الحاصلة لها بواسطة تعلق الارواح
بها وثانيهما الحيوة اللازمة لها لسريان الوجود الحق بجميع صفاته
كالحيوة والعلم وغيرهما في كل موجود فاذا انقطعت علاقة الارواح
من الابدان زالت الحيوة الاولى وبقيت الثانية الخاصة لها من غير توسط
امر مغاير لها وهذه الحيوة الخاصة هي التي تنطق بها الجلود والايدي والارجل
كما وقع في الكلام الالهي وعذبات الاسواط والافخاذ كما ورد في الحديث
النبوي وقد ورد النص الالهي اما من مقام الجمع الالهي او الفرق النبوي
كما ذكرنا بهذا الذي ذكرناه كله الاول تعالى وصف نفسه على لسان
نبيه صلى الله عليه وسلم بالغيرة حيث قال ان سعدا الغيور
وانا اغير من سعد والله اغير منا ومن غيرته حرم الفواحش ما ظهر
منها وما بطن وليس الفحش اي الفاحش الا ما ظهر اي ليس الفحش
الفاحش وشناعته الا باعتبار ظهوره ولما كان هذا الحكم بحسب
الظاهر منافيا لما وقع في الكلام الالهي حيث قال حرم ربي الفواحش
ما ظهر منها وما بطن دفعه بقوله واما الفحش ما بطن فهو لمن ظهر له
ذلك الفاحش الباطن فثبت الفحش له باعتبار ظهوره
فليس الفحش الا ما ظهر له فلما حرم الله سبحانه الفواحش اي منع

مطلب الحيوة نوعين

ان يعرف

ان تعرف حقيقة ما ذكرناه وهي اي حقيقة ما ذكرناه
انه اي الله سبحانه عين الاشياء من حيث الحقيقة فسترها
اي تلك الحقيقة الواجب سترها عن المحجوبين بالغيرة اي
بستر الغيرية وهو اي الغيرة والتذكير باعتبار الخبر انت
اي انانيتك اذا اعتبرتها ولاحظتها واما اذا لم تعتبرها ونظرت
اليها بعين الفناء كما هي عليه في نفس الامر فلا غيرة ولا غيرية
من الغير اي الحكم على الغيرة بانها انت انما هو باعتبار انها ماخوذة
من الغير فانك من حيث انانيتك مغاير له سبحانه فالغير اي الذي
هو غير الحق في نظره وكذلك الاشياء الاخر مع مغايرة بعضها لبعض
مغاير للوجود الحق يقول السمع سمع زيد مثلا والعارف بالامر
على ما هو عليه يقول السمع اي سمع زيد منا عين الحق وهكذا
ما بقي من القوى والاعضاء فهو مضاف الى زيد وامثاله عند
الغير الذي هو جاهل وعين الحق عند العارف فما كل احد
يعرف الحق على ما هو عليه من انه عين الاشياء ففاضل الناس
في هذه المعرفة وتميزت المراتب اي مراتبهم فيها فبان الفاضل
الذي له فضل على ما سواه لفضيلة المعرفة عن المفضول وبان
المفضول لبعده عن الفاضل واعلم انه لما اطلعني الحق سبحانه واراني
واشهدني اعيان رسله وانبيائه كلهم البشريين في البرزخ المثالي
قيد به ليخرج الملائكة وقيل لان كل ظاهر ينبئ عن باطن فهو نبي
بهذا الاعتبار عند العارفين وقيل لان لكل نوع عندهم نبيا هو
واسطة بينه وبين الحق سبحانه كما اشار اليه قوله تعالى وما من دابة
في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم من ادم الى محمد
صلوات الله عليهم اجمعين في مشهد حصل لي الشهود فيه اقيمت
باقامة الحق اياي فيه بقرطبة مدينة من بلاد المغرب سنة ست وثمانين
وخمسمائة ما كلمني احد من تلك الطائفة الا هود عليه السلام وكانه
كان ذلك لمناسبة مشربه وذوقه عليه السلام لمشرب الشيخ وذوقه
رضي الله عنه فانه اي هود عليه السلام اخبرني بسبب جمعيتهم فقال

قيل كان سبب جمعيتهم تصنيفه قدس سره بانه خاتم الولاية المحمدية
وقيل كان سببها انزاله في مقام القطبية ويخدش الوجه الاخير ان
كلامه في موضع من كتبه كالفتوحات وغيره يدل على انه من الافراد و
يمكن دفعه بان كونه من الافراد انما هو في وقت تصنيف تلك الكتب
وكونه من الاقطاب انما هو في وقت تصنيفه ذلك الكتاب لانه اخر
اخر مصنفاته ورايته اي هود عليه السلام ضخما في الرجال حسن الصورة
لطيف المحاورة عارفا بالامور كاشفا لها ودليلي على كشفه لها من
القران قوله تعالى ما من دابة الا هو اخذ بناصيتها ان ربي على صراط
مستقيم واي بشارة للخلق اعظم من هذه المقالة ثم من امتنان الله
علينا ان اوصل الينا هذه المقالة عنه في القران ثم تممها الجامع
للكل محمد صلى الله عليه وسلم بما اخبر به عن الحق بانه عين السمع والبصر واليد والرجل
واللسان اي هو عين الحواس والاعضاء الظاهرة والقوى الروحانية
الروحانية المجردة عن المواد الهيولانية المظلمة اقرب الى الله
سبحانه من تلك الحواس والاعضاء الجسمانية فاكتفى النبي صلى الله
عليه وسلم بذكر الابعد المحدود اي المعلوم حده وحقيقته عن الاقرب
المجهول الحد والحقيقة فانه اذا كان عين الابعد يلزم
بالطريق الاولى ان يكون عين الاقرب فترجم الحق لنا عن نبيه هود
مقالته لقومه بشرى لنا مفعول له لقوله ترجم وترجم رسول الله صلى الله
عليه وسلم عن الله مقالته اي مقالة الله التي ترجم بها عن هود عليه السلام
بشرى ايضا لنا فكمل العلم بهاتين الترجمتين في صدور الذين اوتوا
العلم وما يجحد باياتنا الا الكافرون اي الساترون تلك الايات
بالجحد والانكار فانهم يسترونها اي تلك الايات وان عرفوها حسدا
منهم على من يظهر فيه تلك الايات ونفاسة اي ضنة وبخلا على
خزائن رحمة الله وعنايته ان يعطي غيرهم ما لم يعطهم وظلما
على تلك الايات وعلى من اتى بها وعلى انفسهم ايضا وما راينا قط من
عند الله في حقه تعالى في اية انزلها من مقام الجمع الالهي او اخبار عنه
تعالى اوصله الينا من مقام الفرق النبوي فيما يرجع اليه اي في بيان

معنى يرجع

معنى يرجع اليه ويتصف هو به الا مثلثا بالتحديد والتقييد تنزيها
كان ما يرجع اليه او غير تنزيه اوله اي اوله ما يرجع اليه من الصفات
العماء الذي ما فوقه هواء وما تحته هواء وكان الحق فيه قبل ان يخلق
الخلق فالعماء لغة السحاب الرقيق الساتر لنور الشمس قليلا او
اصطلاحا التعين الجامع لجميع التعينات على سبيل الاجمال
ثم ذكر انه استوى على العرش فهذا تحديد ايضا ثم ذكر انه ينزل
الى السماء الدنيا فهذا تحديد ايضا ثم ذكر انه في السماء وفي
الارض كما قال تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله فهذا
تحديد ايضا وذكر انه معنا اينما كنا الى ان اخبرنا انه عيننا ونحن
محدودون فما وصف نفسه في الصور المذكورة
ليس كمثله شيء الذي هو بالنفي التنزيه حد ايضا ان كانت الكاف
زائدة لغير الصفة فقد تميز عن الاشياء المحدودة ومن تميز عن
المحدود فهو محدود بكونه ليس عين المحدود والاطلاق
عن التقييد تقييد بالاطلاق والمطلق المقابل للمقيد مقيد بالاطلاق
الاطلاق لمن فهم وان جعلنا الكاف للصفة فقد حددناه لان
في نفي مثل المثل اثبات للمثل وهو تحديد وان اخذنا قوله تعالى
ليس كمثله شيء على نفي المثل مطلقا سواء كانت الكاف زائدة وهو
ظاهر او غير زائدة على سبيل الكناية كما في قولنا مثلك لا يبخل
اي علمنا حقيقة بالمفهوم وبالاخبار الصحيح انه عين الاشياء
اما بالمفهوم فلانه اذا نفي عن الاشياء مثليته يفهم منه بالمفهوم
المخالف عينيته واما بالاخبار الصحيح فلقوله كنت سمعه
وبصره الحديث والاشياء كلها محدودة وان اختلفت حدودها
فهو اي الحق سبحانه محدود بحد كل محدود فما يحد شيء الا وهو
اي ما يحد بذلك الشيء حد الحق سبحانه فهو اي الحق سبحانه
هو الساري بهويته الغيبية المطلقة في مسمى المخلوقات
المسبوقة بالمدة والمادة والمبدعات الغير المسبوقة بشيء
منهما سريان المطلق في المقيد ولو لم يكن الامر اي امر سريان

كذلك اي بحيث يعم الكل ما ظهر الوجود اي وجود حقيقة من الحقايق لا
لايكون الا بسريانه فيها فهو اي الحق سبحانه عين الوجود اذ ليس الوجود الا
ما يتحقق الحقايق بسبب سريانه فيها واذا كان عين الوجود فهو على كل شيء
حفيظ يحفظ عن الانعدام بذاته اي حفظ للاشياء مقتضى ذاته ولا
يؤده اي لا يثقله ولا يتعبه حفظ شيء اذا مقتضى ذات الشيء لا يثقله واما
كانت الاشياء صورته اذ المقيد صورة المطلق فحفظه للاشياء كلها هو
عن ان ينعدم بظهوره لصورها حفظ لصورته عن ان يكون الشيء
غير صورته فانه لما لم يكن الظاهر بصور الاشياء الا هو فلا محالة لا يكون
الاشياء غير صورته فحفظه للاشياء على الوجه الخاص يستلزم
حفظه لها عن ان يكون غيره فيصح ان يقال حفظه للاشياء حفظ لها
عن ان يكون غير صورته ولا يصح الا هذا اي الا ان يكون الشيء غير
صورته ولما كان المقيد صورة المطلق والصورة من حيث الحقيقة
عين ذي الصورة ومن حيث التعين غيره فهو الشاهد من الشاهد
الذي هو بعض من صوره وهو المشهود من المشهود الذي هو بعض
اخر من صوره واذا كان لكل شيء صورته فالعالم بجميع اجزائه صورته
وهو اي الحق سبحانه روح العالم المدبر له فهو اي العالم مع الروح والمدبر له
الانسان الكبير بشخصه فهو اي الحق سبحانه الكون كله اي الموجودات كلها
لانها صوره والصورة عين ذي الصورة بوجه وهو الواحد الذي
قام كوني بكونه اي وجودي بوجوده لظهوره بصورتي فانا قايم موجود به
وهو ظاهر بي فلذا اي لقيام وجودي بوجوده وظهوره وجوده بي
قلت يغتذي اي يغتذي بي من حيث الظهور فظهوره متحقق وقايم بي
كتحقق المغتذي وقيامه بالغذاء وفي بعض النسخ واذا قلت يغتذي
فهو شرط وجزاؤه قوله فوجودي غذاؤه وبه اي بالحق سبحانه نحن نحتذي
اي نغتذي فكما هو يغتذي بنا كذلك نحن نغتذي به ولكن في الوجود
والبقاء فلنا به الوجود والبقاء كوجود المغتذي بالغذاء هو واذا كانت
الاشياء كلها عينه من حيث الحقيقة فيه منه ان نظرت بوجه اي
بوجه الاطلاق والجمعية تعوذي كما قال النبي صلى الله عليه وسلم واعوذ بك

منك وله ذا الكرب اي الكرب الذي راج الكون كله في الحق سبحانه كما فهم من قوله
وهو الكرب تنفسي اي يتجلى لاظهار ما في باطنه من اعيان العالم فنسب
الحق سبحانه النفس الى الاسم الرحمن على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم حيث
قال اني اجد نفس الرحمان من قبل اليمن وانما نسب النفس الى الاسم الرحمن
لا الى غيره من الاسماء لانه اي الحق سبحانه رحم به اي بالرحمن ما طلبته النسب
اي الاسماء الالهية من ايجاد صور العالم يعني صوره الموجدة لان متعلق
الرحمة التي هو الوجود المنبسط على الماهيات انما هو الصور الموجدة التي
قلنا هي اي صور العالم ظاهر الحق اذ هو اي الحق الظاهر وهي اي باطنها
اي باطن تلك الصور اذ هو اي الحق الباطن فظاهرية الحق انما هي باعتبار
ظهوره بصور العالم وباطنيته باعتبار بطونه فيها وهو الاول اذ كان هو
ولا هي اي كان الحق ولم يكن صور العالم كما قال صلى الله عليه وسلم كان الله
ولا شيء معه فهو متقدم عليها وهذا التقدم هو المراد بالاولية وهو
سبحانه الاخر اذ كان عينها اي عين صور العالم عند ظهورها ولما
التاخر فهو باعتبار ظهوره بها له الاخرية فالاخر عين الظاهر والباطن
عين الاول هذا باعتبار التنزل من الحق الى الخلق واما باعتبار الترقي
من الخلق الى الحق فالاخر عين الباطن والظاهر عين الاول وهو بكل شيء
عليم لانه بنفسه عليم وعلمه بنفسه عين علمه بالعالم فاوجد الحق
سبحانه الصور التي هي العالم روحانية كانت او جسمانية في النفس الرحماني
الذي هو هيولى العالم كله روحانية وجسمانية كما ان النفس الانساني
هيولى الصور للحروف والكلمات والكلام وظهر سلطان النسب
المعبر عنها بالاسماء المعبر عنها بالاسماء لوجود كمال تصرفها تفاصح النسب
الالهي للعالم اي انتساب العالم الى الحق سبحانه بانه مخلوق ومربوب له
فانتسبوا اي اهل العالم اليه تعالى فقال تعالى يوم القيمة اليوم
اضع نسبكم وارفع نسبي اي اخذ عنكم انتسابكم اي انتساب ذواتكم
وصفاتكم وافعالكم الى انفسكم واردكم الى انتسابكم الي تعتبرون ذواتكم
عين ذاتي وصفاتكم عين صفاتي وافعالكم عين افعالي ولا تنسبونها الا الي
اين المتقون اي الذين اتخذوا الله وقاية لانفسهم حيث حققوا

الباطن

الحق

اى سترا

عينه

انبيائهم

بفنا و ابنائهم وحقائقهم فكيف بفناء صفاتهم وافعالهم فكان الحق
ظاهرهم اي عين صورهم العلمية والعينية الظاهرة اما ظهوره العينية فبا
بالنسبة الى الصور العلمية واما ظهور الصور العلمية فبالنسبة الى ما هي
صور له وهو الشؤون الذاتية وانما كان الحق ظاهرهم لانهم وذواتهم والهوية
ظاهر من يستتر بها وهو باطنها فكان الحق ظاهرهم اي عين صورهم الظاهرة
والمراد بصورهم الظاهرة ما يعم القوى الظاهرة والباطنة بل الاعيان الثابتة
فانها وان كانت منقسمة الى ظاهرة وباطنة فكلها صور ظاهرة بالنسبة الى
اعيانهم الثابتة التي هي ايضا ظاهرة بالنسبة الى الاسماء الالهية وهي بالنسبة
الى غيب الذات المجهول النعت وهم اي المتقون بالمعنى المذكور حيث
عرفوا فناءهم الاصلي فكان الحق وجوداتهم الظاهرة واعيانهم الباطنة كفناء
ابنائهم وحقائقهم فكيف بصفاتهم وافعالهم منهم الشاهد وفي كل مشاهد الثر المشاهدون
لجماله بعينه فهم اعظم الناس فلا رأوا حظهم وحجوا وفرحوا واهم صفة
وقد وفي النسخة المقروءة على الشيخ رضي الله عنه وهو اعظم الناس بافراد
الضمير حملا على المعنى اي المتقي اعظم الناس موافقا لقوله وقد يكون المتقي
من جعل نفسه وقاية للحق بصورته فانه المحسوسة المشهودة لا بقواه الباطنة
فيها اذ هوية الحق التي يكون العبد بصورته وقاية لها في قوى العبد الباطنة
فكيف يكون العبد بقواه الباطنة التي هي عين هوية الحق وقاية لها فجعل المتقي
العبد بصورته المشهودة وقاية للمتقي الحق الذي هو عين قوى العبد الباطنة
وكل واحد من هذا الاتخاذ والجعل انما يعتبر اذا كان مبنيا على الشهود اي
المشاهدة والكشف لا على الاستدلال والتقليد حتى يتميز العالم بالعلم الشهودي
من غير العالم على هذا الوجه نعني العالم يشمل المستدل والمقلد كليهما قل هل
يستوي الذين يعلمون الامر على ما هو عليه علما شهوديا والذين لا يعلمون
الامر كذلك انما يتذكر اولوا الالباب امثال هذه العلوم اولوا الالباب المذكورة لهذه
العلوم وامثالها في اصل فطرتهم وهم الناظرون بعين الكشف والمشاهدة
بعد تصفية قلوبهم وتخليتها بالكلية عن الصور الكونية في لب الشيء الذي
هو المطلوب من ذلك الشيء وهو الاسم الالهي الذي يكون المقصود من وجود ذلك
الشيء مظهريته فما سبق مقدم في هذه التصفية مجدا فيما بل لم يلحقه

يستتر

اي باطن

٩٩

كذلك لا يعاين احد عملا للاجرة الا بعمل المعجور فان الاجير عبد
اجرته يتصرف فيه من باب المستاجر عند وصولها والعبد ملازم لباب سيده
غير ناظر عنه على حال اصلا فكذلك من يعبد الحق المحض العبودية ليس
كمن يعبده للفوز بالجنة او النجاة من النار وان كان الحق وقاية
للعبد بوجه وهو وجه ظاهرية الحق للعبد والعبد وقاية للحق بوجه
وهو وجه كون العبد ظاهرا للحق فقل في الكون اي الموجودات الكائنة
ما شئت ان شئت قلت هو الخلق باعتبار كون الخلق ظاهرا والحق باطنا
وان شئت قلت هو الحق باعتبار كون الحق ظاهرا والخلق باطنا وان
شئت قلت هو الحق الخلق باعتبارين وان شئت قلت لا الحق
من كل وجه لانه باحد الوجهين خلق ولا الخلق من كل وجه لانه
باحد الوجهين حق وان شئت قلت بالحيرة في ذلك لعدم التميز بين
الوجهين فقد بانت اي ظهرت هذه المطالب المذكورة المفصلة
بتعينك بحسب [illegible] وصلو كل المراتب فان كنت في مرتبة قرب
النوافل قلت هو الخلق وان كنت في مرتبة قرب الفرائض قلت هو الحق
وان كنت في مرتبة الجمع بينهما قلت هو الحق الخلق وان كنت في مرتبة
التحقيق والتمييز بين المراتب الالهية والخلقية قلت لا الحق من كل
وجه ولا الخلق من كل وجه وان كنت في مرتبة العجز وعدم التمييز قلت
بالحيرة ثم انه رضي الله عنه لما ذكر ما يشعر ببيان ان كل ما ورد من عند الله
فيما يرجع اليه انما ورد بالتحديد بقوله ولولا التحديد وانما في
نفس الامر ما اخبرت الرسل بتحول الحق في الصور بالتجلي عن صورة
وتلبسه باخرى كما جاء في الحديث الصحيح ان الحق تعالى يوم القيامة للخلق
في صورة منكرة فيقول انا ربكم الاعلى فيقولون نعوذ بالله منك فيتجلى في صورة
عقائدهم فيسجدون له ولا وصفته الرسل بخلع الصور عن نفسه بان
يتخلع عن الصور كلها فتحدد بتقييده بالخلع عنها واذا كان الحق
سبحانه ظاهرا في كل محدود وشاهدا في كل مشهود فلا تنظر العين
اي عين البصر والبصيرة في المظاهر الصورية والمجالي المعنوية الا اليه
سبحانه ولا يقع الحكم الواقع من كل حاكم يحكم على تلك المظاهر والمجالي

منسوخ

استعداد

يتجلى

باي حكم كان الا انه هو الظاهر فيها وهو الظاهر عين المظهر من وجه فنحن
عبيد له او قائمون به كانا مامورين في يديه يتصرف فينا كيف يشاء وهو في
كل حال ويحولنا اليها فانا حاضرون لديه لا ننفك عنه ولا تنفك عنه كما قال
تعالى وهو معكم اينما كنتم ولهذا اي لاختلاف ظهوراته وتعدد مظاهره ينكر تارة
فيما ينكر من المظاهر ويعرف اخرى فيما يعرف منها وكذلك ينزه فيما ينزه من
من المظاهر المنزهة ويوصف بما ينزه عنه تلك المظاهر في مظاهر اخر ويقول
معناه ينكر في بعض المظاهر بان يكون ذلك البعض ممن ينكره ويعرف
في بعضها بان يكون ذلك البعض ممن يعرفه وكذلك ينزه في بعض المظاهر
اذا كان ذلك البعض من القائلين بالتنزيه ويوصف اي يشبه في
بعض المظاهر اذا كان من القائلين بالتشبيه او نقول معناه ينكر اذا كان
متجليا في غير صورة معتقد المتجلي له ويعرف اذا كان على صورة معتقده
وينزه اذا كان اعتقاده التنزيه ويوصف اذا كان اعتقاده التشبيه فمن
راى الحق رؤيته منه فيه بعينه اي من الحق بان يكون الرائي هو الحق في
اي في الحق بان يكون المتجلي ايضا الحق سبحانه بعينه اي بعين الحق بان يكون
آلة الرؤية هي عين الحق لا عين نفسه فذلك الرائي هو العارف الذي
يعرف الحق بجميع اعتباراته ولا يكون شيء من الاعتبارات حجابا عليه ومن
راى الحق منه فيه لكن بعين نفسه لا بعين الحق فذلك هو غير العارف الذي
يعرف الحق بجميع اعتباراته فانه وان كان عارفا بان الرائي والمتجلي هو الحق
لكنه لم يعرف ان عينه عين الحق بل توهمها غيرها وتخيل ان الالة
بذلك الغير وليس هذا من مقتضيات المعرفة لان العارف يعلم
ان الحق لا يراه الا عينه ومن لم ير الحق منه ولا فيه وانتظر ان يراه
في الاخرة بعين نفسه لا بعين الحق فذلك الجاهل فانه ما راه في هذه
النشأة وما انتظر رؤيته في الاخرة على ما هو الامر عليه في نفسه
فان رؤيته في الاخرة يكون بعين الحق لا بعين الرائي وبالجملة فلا بد
لكل شخص من عقيدة في ربه يرجع بها اي بتلك العقيدة اليه سبحانه
اذا رجع اليه دنيا واخرة ويطلبه فيها اي في تلك العقيدة اذا طلبه
فاذا تجلى له الحق فيها اي في صورة عقيدته عرفه اي الحق واقر به وان

وان تجلى له في غيرها اي في غير عقيدته انكره ولم يعرفه وتعوذ منه ان يعتقد
ربه واساء الادب عليه في نفس الامر بنفي كونه ربه فانه متى يحصل تجليا ثم
وهو عند نفسه انه قد تأدب معه حيث نفى عنه ما لا يليق به في زعمه
فلا يعتقد معتقد من المحجوبين الها الا بما جعل اي الا بجعله في نفسه
خلقه فيها فان اصحاب الاعتقادات لا يعتقدون بالالوهية الا الصور
الاعتقادية المجعولة في انفسهم التي جزموا بحقيتها واعتقدوا احقيتها وبطلان
ما يغايرها فالاله في الاعتقادات المنطوية على عقد القلوب وهي اعتقادات
المحجوبين لا يكون الا بالجعل فما راوا حين راوا الاله الا نفوسهم وما
جعلوا فيها من الصور الاعتقادية التي توارد الوهم عليها فهذه الصور
الاعتقادية وان كانت كالاصنام المتخذة الهة في الجعل والتعمل لكن الحق
سبحانه بسعة رحمته ينفخ فيها روح المعنى فيرحم العابدين لها بسبب
صحة معاملاتهم معها على ما امروا به مع الحق الظاهر في تلك الصور الغير
المحصور فيها فانظر مراتب الناس في العلم بالله الذي هو في هذه النشأة نعت
عين مراتبهم في الرؤية يوم القيمة فمن اعتقده منحصرا في صورة
مخصوصة لا يراه يوم القيمة الا فيها ومن لم يقيده بصورة مخصوصة
واعتقد انه المتجلي في كل الصور ولا انحصار عرفه في كل صورة يراه وقد اعلمتك
بالسبب الموجب لذلك اي لكون مراتب العلم عين مراتب الرؤية وذلك
السبب المعلم به هو رجوع كل واحد الى صورة معتقده فمن كان صورة
معتقده مقيدة لا يرى الحق الا فيها ومن لم يكن صورة معتقده مقيدة
بل مطلقة يراه في كل صورة فاياك ان تتقيد بعقد مخصوص وتكفر بما سواه
فيفوتك خير كثير وهو شهوده سبحانه فيما تكفر به بل يفوتك العلم بالامر على
ما هو عليه فانه غير محصور فيما قيدته وكفرت بما سواه بل هو شامل
للكل ظاهر في الجميع من غير تقييد فكن في نفسك هيولى قابلة لصور
المعتقدات كلها واقبل كل صورة ترد عليك واعتقد انها بعض تجلياته
وهو غير منحصر فيها فان الاله الحق تعالى اوسع واعظم من ان يحصره
عقد دون عقد فانه تعالى يقول فاينما تولوا فثم وجه الله وما ذكر اينا
من اين [illegible] حقيقته فيكون حقيقة الحق سبحانه متجلية في كل اين

فتنبه

وظاهر في كل عين فنبه [illegible] الذي ذكر قلوب العارفين على شهود وجهه المطلق كل اين وحين لكن يشغلهم العوارض في الحيوة الدنيا عن استحضار [illegible] الوجه المطلق الغير المقيد باين دون اين بل يستحضرونه في كل ما يرد عليهم من عوارض الحيوة الدنيا فيحظون بالعلم الاتم والشهود الاعم كما اشار اليه الشيخ رضي الله عنه بقوله عقد الخلايق في الاله عقايدا وانا اعتقد ما اعتقدوه [illegible] التي تطلق بقبض فيستحضر في ذلك النفس واذا لم يرد في اي نفس بقبض ولم يتوجب استحضاره جميع الانفاس فقد يقبض بعضهم في وقت [illegible] فلا يستوي مع من قبض على صغر حضوره وشهوده فان الاول يحشر ووجهه الى غير الحق سبحانه فيستحق البعد والطرد والثاني يحشر ووجهه الى الحق سبحانه مشاهدا اياه فيسعد بالسعادة العظمى والمثوبة الكبرى [illegible] العبد الكامل مع علمه بعدم انحصار الحق في ابنية خاصة وجهة معينة يلزم اي يلازم في الصورة الظاهرة الحسية البدنية لا في الصورة الباطنة القلبية الروحية وفي الحالة المقيدة المخصوصة التي حال الصلوة التوجه بالصلوة الى شطر المسجد الحرام انقيادا لامر الحق سبحانه واتباعا للشرعية نبيه صلى الله عليه وسلم ويعتقد [illegible] حال الصلوة غير محصور فيها واحد اي قبلته بعض مراتب ظهور وجه الحق المفهومة من قوله تعالى ايما تولوا فثم وجه الله فشطر المسجد الحرام منها اي من تلك المراتب ففيه اي في شطر المسجد الحرام وجه الله وحقيقته لكنه غير منحصر فيه كما اشار اليه بقوله ولكن لا تقل هو فقط اي في شطر المسجد الحرام فقط واما احسن ما قيل لا تقل دارها بشرقي نجد كل نجد للعامرية دار ولها منزل على كل ماء وعلى كل دمنة آثار بل قف عند ما ادركت من كتابه ولا تتجاوزه والزم الادب ظاهرا في الاستقبال شطر المسجد الحرام ولا تتجاوزه كما ادركت من قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام وكذلك الزم الادب باطنا في عدم حصر الوجه في تلك الابنية الخاصة اي الجهة المنسوبة الى الاتي المسؤل عنها بل التي هي شطر المسجد الحرام كما ادركت من قوله تعالى فاينما تولوا فثم وجه الله بل هي اي تلك الابنية الخاصة من جملة ابنيات ما تولى اليها اي من جملة ابنيات

وجهات تولى متولى اليها فقوله ابنيات بالتنوين ولفظ ما زايدة فقد بان اي ظهر لك عن الله بعدم [illegible] في ابنية كل وجهة يتوجه اليها وان ثمة اي عند التولي الى ابنية كل وجهة الا الاعتقاد جامعت اي اعتقاد ان ثمة وجه الله فان تلك الابنية ان كانت ابنية معنوية فالتولي اليها عين اعتقاد ان وجه الله فيها وان كانت صورية فالتولي اليها صورة لا يكون الا بعد اعتقاد ان فيها وجه الله فالاعتقاد الذي هو التولي المعنوي لازم على كل تقدير بخلاف التولي الصوري فانه غير لازم بل غير صحيح اذا كانت الابنية المتوجه اليها من الجهات المعنوية فلبس عند التولي الى الانبيات على الوجه العموم واللزوم الا الاعتقاد وايضا تولى كل ما يعتقده المعتقدون يكون من الابنيات التي اخبرها الله سبحانه بان ثمة وجه الله فالكل من المعتقدين اي اعتقاد كان مصيب في اعتقاده لان معتقده مما تولى اليه متول وكل مصيب ماجور وكل ماجور سعيد وكل سعيد مرضي عند ربه فكل من المعتقدين في الله اي اعتقاد كان مرضي عند ربه وان شقي زمانا ما في الدار الاخرة فان الشقاوة في بعض الازمنة لا ينافي السعادة المطلقة فقد مرض اي فانه فقد مرض وتالم اهل العناية ولا شك ان كل واحد من المرض والتالم نوع شقاوة مع علمنا بانهم سعداء اهل الحق في الحيوة الدنيا قوله في الحيوة الدنيا متعلق بقوله مرض وتالم اي فكذلك لكل من عباد الله حتى تدركهم [illegible] في الحيوة الاخرى في الدار يسمى جهنم ومع هذا لا ينقطع احد من اهل العلم الذين كشفوا الامر على ما هو عليه [illegible] اي اهل دار جهنم [illegible] اولا [illegible] اخر [illegible] وخلاصهم عنه [illegible] وجودي على الراحة والخلاص من الالم [illegible] فان [illegible] لعين مجرد خلاصهم عن الم العذاب بل امور زايدة عليه كما اخبرتهم الشريعة الحقة والعلم بحقيقة الحال والله المرجع والمآب فص حكمة [illegible] في كلمة صالحية [illegible] سبحانه باسمه الفتاح الذي هو من جملة مفاتيح الغيب على صالح عليه السلام بباب الاعجاز الفاتح على بعض الشهر طريق السعادة حتى امنوا به وعلى بعضهم

فص حكمة فتوحية في كلمة صالحية

طريق الشقاوة بحيث كونوا به بانفتاح الجبل ويبين ايضا الشيخ في حكمته ان فتح باب
الايجاد مبني على الفردية وصف حكمته بالفتوحية فالفتوح ان كان جمع فتح
فجمعيته متفرع بان فم تلك المعجزة فتحا على فتح كما وقع الايماء اليه وان كان مفردا
فمع اشعاره بالفتح ينبئ عن كونها مما لم يقع مثلها وفي كثير من النسخ فاتحية
بدل فتوحية وهي انسب لفظا ولما كان لبعض الركاب الذي هو الناقة معجزة لصالح
عليه السلام ابتلا صلى الله عليه بذكرها فقال من الايات اي من جملة الايات
والمعجزات ايات الركائب اي المعجزات المتعلقة بالركائب فان ذوات الركائب
ليست بمعجزات فان نفس ناقة صالح مثلا ليست بمعجزة بل المعجزة انما هي انفلاق
الجبل عنها او المراد بها الركائب المعجزة فان من الركائب ما هي معجزة وما ليست
بمعجزة والمعدود من جملة المعجزات انما هو الركائب المعجزة منها لا مطلقا ولا
يبعد ان يجعل الركائب اشارة الى ابدان السالكين ونفوسهم الحيوانية فان
الابدان ركائب للنفوس الناطقة وفي كل منها ايات وعلامات تدل على مراتب
استعدادات السالكين وعلى تفاوت ما يفيض عليهم بحسب الاستعدادات
من الاسماء الالهية وذلك اي كون بعض الايات الركائب لاختلاف
واقع في المذاهب اي مذاهب الامم في اقتراحاتهم المعجزات من الانبياء فان
لكل منهم مذهبا في اقتراح المعجزات بمقتضى استعداده اقتراح الركائب
المعجزة وبعضهم تقتضي استعداده غيره لكن لما كان بعض المعجزات
من قبيل الركائب انما هو اختلاف مذاهب الامم في اقتراحاتهم لتفاوت
استعداداتهم فمنهم اي من اصحاب الركائب المؤمنين بالانبياء عليهم
السلام بسبب اعجاز الركائب قائمون بها اي بتلك الركائب اي يقومون
بركوبها ويتصدون لها بحق اي شهود حق وكشف صادق بحيث لا يحجبهم
تعينات الراكبية والمركوبية والمسافة والابتداء والانتهاء عن شهود احدية
الحق تعالى بل يشاهدون ان الكل هو الحق المطلق تقيد وتعين بتلك الصور
من غير ان يمنعهم كثرة الصور عن الوحدة ومنهم قاطعون بها اي بتلك
الركائب المناسب فيسندون القطع الى انفسهم ويجعلون الركائب
وسائل في ذلك القطع ويرون المناسب للمسافة المقطوعة فيحجبهم
كثرة هذه الصور عن شهود الوحدة فالطائفة الاولى شهدوا الامر على ما هو

عليه والطائفة الثانية بقوا في ظلمة الجهل والبعد كما قال فاما القائمون
فاهل عين يشهدون بها الامر على ما هو عليه واما القاطعون هم الجنائب
جمع جنيبة فعيلة من الجنوب وهو المبعد اي المحجوبون المبعدون
وكل منهم اي من القائمين والقاطعين يأتيه منه فتوح غيوب الضمير ان
المجروران اما راجعان الى الحق تعالى او العبد او احدهما للحق والآخر
للعبد ولكل وجه يظهر بالتأمل وقوله من كل جانب متعلق بقوله
يأتيه اي من فوقهم ومن تحت ارجلهم اعلم وفقك الله لفهم الحقائق
على ما هو عليه ان الامر اي امر الايجاد مبني في نفسه على الفردية
وهي عدم الانقسام بالمتساويين بحيث يكون عاما من سائر الانقسام
فلا يشمل الواحد ويكون المنقسم اما ان ينقسم بالمتساويين تلك
الشفعية والتشفية من العدد ولا ينقسم بالمتساويين بل بالمتخالفين
في الزيادة والنقصان تلك الفردية والتثليث ضرورة اشتمال القسم
الزائد على الناقص وفضل واليه اشار بقوله ولها اي للفردية التثليث
فهي اي الفردية مبتدئة من الثلاثة لان اقل عدد لا ينقسم الى متساويين
انما هو الثلاثة فصاعدا كالخمسة والسبعة والتسعة وغيرها فالثلاثة
اول الافراد فعن هذه الحضرة الالهية الفردية التي لها التثليث وجد العالم
فقال تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون فهذه الحضرة
الفردية التي لها التثليث ومنها وجد العالم ذات ذات شاء الارادة والقول
فلولا هذه الذات والارادة وهي نسبة التوجه اي نسبة هي التوجه
بالتخصيص لتكوين امر ما ثم لولا قوله عند هذا التوجه الارادي
كن لذلك الشيء ما كان ذلك الشيء ثم ظهرت الفردية الثلاثية ايضا
في ذلك الشيء المتوجه اليه وبها اي بتلك الفردية من جهته اي من
طرف ذلك الشيء صح تكوينه اي تكونه ولهذا عطف عليه قوله واتصافه
بالوجود عطف تفسير وانما قلنا ذلك فان المكون بمعنى المؤثر في كون
الشيء ووجوده انما هو الحق سبحانه ولو جعلته مكونا بملاحظة ان للقابل
ايضا دخلا في التكوين فيكون بعيدا وتلك الفردية الثلاثية هي شيئيته اعني
الشيئية الثبوتية وسماعه وامتثاله امر مكونه بالايجاد فقابل ثلاثة بثلاثة ذاته

ذاته الثابتة في العلم في حال عدمها بحسب العين فهو الذات المراد منه موجدة
وثانيه في موازنة الارادة موجده هو قوله بالامتثال لما امره به من التكوين
اي التكوين في موازنة قوله كن فكان هو اي وجد ذلك الشيء بامتثال امر موجده
فنسب التكوين اي التكوين اليه اي الى الشيء الموجد فلولا انه في قوته التكوين
اي التكوين يعني قبول التكوين لما اتانا من نفسه عند هذا القول اي
قوله كن ما تكون فقوله ما تكون تنبيه على ان المراد بالتكوين فيما سبق هو التكوين
والا فالمناسب ما تكون لما وجد هذا الشيء بعد ان لم يكن عند الامر بالتكوين
الا نفسه يعني هو بنفسه تحرك من العدم اي الوجود العلمي الى العين اي الوجود
الخارجي بعد ما امر به وليس للحق سبحانه الا الامر فاثبت الحق تعالى بقوله
فيكون حيث اسند التكون الى الشيء نفسه لا الى الامر المكون لان التكوين
اي التكون للشيء بالكون بنفسه لا للحق والذي للحق فيه اي في التكوين
امره خاصة لا الفعل المامور به وكذا اخبر عن نفسه في قوله في موضع اخر
انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون فنسب التكوين لنفس
الشيء اي الى نفسه لا الى الله سبحانه لكنه عن امر الله والله سبحانه هو الصادق
في قوله المبني عن حصر امره في القول وعن انتساب التكوين الى الشيء نفسه
وهذا اي انحصار امر الله في القول وانتساب التكوين الى الشيء نفسه
كما انه هو المفهوم من قوله المتفق كذلك هو المعقول في نفس الامر
فان الامر انما يطلب من المامور بصيغة الامر مبدء الانقياد الذي
هو من جملة الافعال الصادرة عنه فالامر يكون الفعل المامور للامر
والفعل المامور به للمامور كما يقول الامر الذي يخاف على البناء المنهو
للمفعول وكذلك قوله فلا يعصي والجار والمجرور في قوله يعبد متعلق
بقوله يقول اي يقول الامر لعبده قم فيقوم العبد امتثالا لامر سيده
فليس للسيد في قيام العبد سوى امره بالقيام والقيام من فعل
العبد لا من فعل السيد فقام اصل التكوين على التثليث اي هو مبني
من الثلاثة من الجانبين من جانب الحق ومن جانب الخلق ثم سرى ذلك
التثليث في ايجاد المعاني في الذهن بالادلة فلا بد في الدليل
من ان يكون مركبا من ثلاثة على نظام مخصوص وشرط مخصوص

كما بين في الكتب الميزانية ح ينتج لا بد من ذلك الانتاج او من ذلك
التركيب لانتاج ولما ذكر انه لا بد في الدليل من التثليث بينه فيما ينتج الموجبات
من ضروب الشكل الاول لشرف النتيجة وظهور الانتاج فقال وهو اي التركيب
من ان يركب الناظر دليله من مقدمتين كل مقدمة تحتوي على مفردين
فتكون اربعة واحد من هذه الاربعة يتكرر في المقدمتين ليربط احدهما
بالاخرى كالنكاح الذي هو الوطي فانه مشتمل على مقدمتي الابوين المنطوي
كل واحد منهما على الة التناسل وهي الواحد المكرر فيكون المفرد في الفرد
الواحد منهما فتكون ثلاثة اي يوجد المطلوب اذا وقع هذا الترتيب على هذا
الوجه المخصوص وهو ربط احدى المقدمتين بالاخرى بتكرار ذلك
الواحد المفرد الذي هو مفرد من مفردي كل مقدمة وذلك التكرار بان
يكون محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى وفي بعض النسخ الوجه المفرد
الذي به صح التثليث سمي الاوسط وجعلها لانه وجه ثبوت الاكبر للاصغر
وعلة في الذهن فقط ان كان برهانا انيا وفي الخارج ايضا ان كان لميا
وكذلك تسميته علة وسببا فيما بعد والشرط المخصوص فيما ينتج الايجاب
من ضروب الشكل الاول وهو ان يكون الحكم اي المحكوم به يعني الاكبر
اعم من العلة يعني الاوسط كما يقال زيد انسان وكل انسان حيوان
فزيد حيوان او مساويا لها كما يقال زيد انسان وكل انسان ناطق
فزيد ناطق وذلك لتصدق الكبرى كلية وحينئذ يصدق النتيجة
او القضية التي حكم فيها بالاكبر على كل الاوسط وان لم يكن كذلك
كما اذا كان الاكبر اخص من الاوسط او مباينا له ويحكم به عليه كليا
فانه ينتج في بعض المواد نتيجة غير صادقة كما يقال زيد حيوان وكل حيوان
فرس فزيد فرس او زيد حيوان وكل حيوان جماد فزيد
جماد وانما قلنا في بعض المواد لانه اذا كان الاصغر من الافراد الا
الاكبر الاخص من الاوسط ويحكم بالاكبر على الاوسط كليا يصدق
النتيجة وان كانت الكبرى كاذبة كما يقال زيد حيوان وكل حيوان
ناطق فزيد ناطق وبهذا اي صدق النتيجة عند حكم التثليث
في المقدمات وعدم صدقها عند عدمه موجود متحقق في العالم

مثل اضافة الافعال الى العبد معرضة عن نسبتها الى الله سبحانه فان اضافتها الى العبد
فقط لم يتفطن بانه لابد في تحقيق الاثر من فاعل وقابل ورابطة بينهما وان
القابل لا اثر له بدون الفاعل لاجرم اضافها الى القابل فقط وهذه الاضافة
كاذبة لعدم ملاحظة التثليث فيها واضافة التكوين الذي نحن بصدده
الى الله مطلقا من غير ان يكون للعبد فيه مدخل وهذه ايضا كاذبة كيف والحق
سبحانه ما اضافه الا الى الشيء القابل الذي قيل له كن مع ان للفاعل المؤثر
ايضا فيه مدخلا لكنه سبحانه لاحظ جانب تقييد الوجود الظاهر في حقيقة القابل
وهو من القابل لا جانب التجلي الوجودي فانه من الحق سبحانه والنتيجة الصادقة
هي الاضافة الواقعة الى كلا الجانبين والنسبة الرابطة بينهما كما هو الحق بحسب
الواقع مثاله اي مثال سريان التثليث في ايجاد المعاني اذا اردنا ان ندل
على ان وجود العالم عن سبب فنقول كل حادث فله سبب وفي تقديم الكبرى
اشارة الى انها الاصل في الانتاج لاندراج النتيجة فيها بالقوة وعلى سبيل
الاجمال فصفقنا باعتبار الكبرى الحادث وما سبب اي وان له سببا فنقول
في المقدمة الاخرى التي هي الصغرى والعالم حادث فتكرر الحادث في احد
المقدمتين فكان واحد ابه ارتبطت احدها بالاخرى فيحصل ثلثة الاول الحادث
والثاني ان له سببا والثالث قولنا العالم فانتج هذا الدليل المنطوي على
التثليث ان العالم له سبب فظهر في النتيجة تفصيلا ما ذكر في المقدمة
الواحدة المسماة بالكبرى اجمالا وما ذكر في النتيجة تفصيلا وفي تلك المقدمة
اجمالا هو ان العالم له السبب فالوجه الصالح الخاص الذي اشار اليه
اولا بقوله على الوجه المخصوص هو تكرار الحادث لتتعدى الحكم بالكبرى
الى الصغرى فليس المراد بالوجه الا وسط والشرط الخاص الذي
اشار اليه اولا بقوله والشرط المخصوص هو عموم العلة اي عموم هذا
الحكم المخصوص يعني الاكبر الذي هو قولنا له سبب العلة المخصوصة
يعني الاوسط الذي هو الحادث فيكون اضافة العموم الى العلة من قبيل
اضافة المصدر الى مفعوله ويمكن ان يراد بالعلة الاكبر لان الاكبر في
هذه المادة هو السبب والعلة ترادف السبب فيكون المصدر مضافا الى
الفاعل ثم اشار الى عموم الاكبر لكل افراد الاوسط بقوله لان العلة

تحته ب

اي العلة المؤثرة في وجود الحادث السبب فالحادث له سبب وهو اي الحكم
بان للحادث له سبب او قولنا له سبب عام في حدوث العالم اي شامل
لكل افراد الحادث المحمول على العالم وقوله عن الله قيد نفاقي اشار الى
ما عليه الامر في نفسه وقوله اعني الحكم سواء اريد بالحكم النسبة الايقاعية
او المحكوم به كما اشرنا اليه تفسير للضمير الغائب اعني هو فنحكم على كل حادث
ان له سببا سواء كان السبب اي الوسط فعبر عنه به كما عبر عنه اولا بالعلة
مساويا للحكم اي الاكبر فيكون الحكم ايضا مساويا له وذلك اذا اردنا بالحادث
الحادث الذاتي او يكون الحكم اعم منه وذلك اذا اردنا بالحادث الحادث
الزماني فيدخل اي السبب الذي هو الاوسط تحت حكمه اي حكم الاكبر
فتصدق النتيجة ضرورة تعدي الحكم من الاوسط الى الاصغر فهذا
ايضا قد ظهر حكم التثليث اي هذا حكم التثليث على ان يكون اسم الاشارة
مبتدا وحكم التثليث بيانا له او بدلا عنه وقوله قد ظهر خبره او يكون حكم
التثليث خبرا عنه وقوله قد ظهر استينافا او قيد للخبر ويحتمل ان يكون
هذا مبتدا وما بعده خبره على تقدير ما اليه اي هذا ايضا قد ظهر
حكم التثليث الواقع في ايجاد المعاني التي تقتنص بالادلة فح يكون ايراد
قوله ايضا بالنظر الى مطلق التثليث فاصل الكون اي ما بني عليه الكون خارجا
او ذهنا التثليث ولهذا اي لكون الاصل التثليث في الكون التثليث
كانت حكمة صالح عليه السلام التي اظهر اي اظهرها الله في تاخير اخذ
قومه ثلاثة ايام يتلونون فيها بثلثة الوان وعدا صادقا غير مكذوب
قوله في تاخير متعلق بقوله كانت او بقوله اظهر وقوله ثلثة ايام مفعول
فيه للتاخير وقوله وعدا منصوب على انه كانت وفي النسخة المقروة على
الشيخ رضي الله عنه وعد غير مكذوب بالرفع كما هو في القران اورده على
سبيل الحكاية او هو مرفوع على انه خبر مبتدا محذوف اي ذلك وعد غير
مكذوب وحينئذ يكون كانت تامة او يكون قوله في تاخير اخذ قومه خبر العا
ويحتمل ان يكون على تقدير النصب ايضا تامة ويكون المنصوب حالا من
للحكمة او الاخذ فانتج التثليث المذكور صدقا اي نتيجة صادقة موعودة
غير مكذوبة وهي الصيحة التي اهلكتهم بها فاصبحوا في ديارهم اي فيما كانوا فيه

بالترقي

جاثمين اي قاعدين لا يستطيعون القيام بالكلية عنه فادل يوم من الثلاثة اصفرت
وجوه القوم وفي الثاني احمرت وفي الثالث اسودت فلما كملت الثلاثة
في ايامهم ولهذا خص الاستعداد اي استعدادهم للفساد والهلاك
فظهر كون الفساد فيهم اي تحقق الفساد ووجوده او الكون الذي
يتبع الفساد لان كل فساد يستلزم كونا فسمي ذلك الظهور علامة فكان اصفرار
وجوه الاشقياء في موازنة اسفار وجوه السعداء في قوله تعالى وجوه
يومئذ مسفرة من السفور وهو الظهور فيكون الاسفار في اول يوم ظهور
علامة السعادة في السعداء كما كان اصفرار في اول يوم ظهور علامة الشقاء
في قوم صالح ثم جاء في موازنة الاحمرار القائم بهم اي الغير السريع الزوال
بخلاف احمرار الوجنات عند الضحك فانه سريع الزوال قوله تعالى في السعداء
وجوه يومئذ ضاحكة فان الضحك من الاسباب المولدة الاحمرار الوجوه
فهي اي الضاحكة باعتبار الضحك المفهوم منها في السعداء احمرار الوجنات
ثم جعل في موازنة تغيير بشرة شقائهم السواد قوله تعالى مستبشرة وهو ما اثر
السرور في بشرتهم كما اثر السواد في بشرة الاشقياء ولهذا قال الحق
سبحانه في الفريقين بالبشرى اي بقوله لهم قولا يؤثر في بشرتهم فيعدل بها
الى لون لم يكن البشرة يتصف به قبل هذا فقال في حق السعداء يبشرهم
ربهم برحمة منه ورضوان وقال في حق الاشقياء فبشرهم بعذاب اليم
فاثر في بشرة كل طائفة ما حصل في نفوسهم من اثر هذا الكلام فما ظهر
عليهم في ظاهرهم الا حكم ما استقر في بواطنهم من المفهوم عن ذلك الكلام
فما اثر فيهم سواهم اي امر خارج عنهم كما انه ما كان التكوين الا منهم فلله الحجة
البالغة على الناس كلهم فيعطيهم و[illegible] فيما يعطيهم ويظهر عليهم من اثار
السعادة والشقاوة فمن فهم هذه الحكمة الفتوحية وقررها في نفسه لتحصيل
العلم اليقين بها الغير الزائل وجعلها مشهودة له واستحضرها في جميع احواله
اراح نفسه من التعلق بغيره وعلم انه لا يؤتى عليه بخير ولا شر الا منه واعني
بالخير ما يوافق غرضه ويلائم طبعه ومزاجه وان لم يوافق اغراض اخرين
ولم يلائم طباعهم وامزجتهم واعني بالشر ما لا يوافق غرضه ولا يلائم طبعه
ولا مزاجه وان وافق اغراض اخرين ولائم طباعهم وامزجتهم واما صرح

105

بهذه العناية تنبيها على ان الشر المطلق لا وجود له في نفس الامر بل الخير لله
المطلق ايضا ويقيم صاحب هذا المشهود معاذير الموجودات كلها عنهم
وان لم يعتذروا عن انفسهم ضرورة انه يعرف منهم ذلك وانهم مضطرون
فيه ويعلم انه منه اي من نفسه كان اي وجد كل ما هو فيه مما يوافق غرضه او لا
يوافق كما ذكرناه اولا في ان العلم تابع للمعلوم فيقول لنفسه اذا جاءه ما لا
يوافق غرضه يداك اوكتا وفوك نفخ هذا المثل مشهور يضرب لمن يتحسر
ويتضجر عما يرد عليه منه اي ما صدر من ظاهرك وما ظهر من باطنك كل منهما مقتضى
من حقيقتك لا من غيرك فيقال اوكاه على تشابه اذا شده بالوكاء والوكاء للقربة
هو الخيط الذي يشد به فوها والله يقول الحق وهو يهدي السبيل فص حكمة
قلبية في كلمة شعيبية لما كان شعيب عليه السلام مع كونه صاحب
قلب قابل التجلي الاسم الله احدية جميع الاسماء الالهية المتشعبة الى ما لا
يتناهى مظاهرها للقلب سواء اريد به النفس الناطقة في بعض مراتبها او
اللحم الصنوبري الذي هو متعلقها ومحل تصرفاتها المتشعب الى شعوب
وقبائل كما ينبئ عنه اسمه وفي انبائه كل ذي حق حقه بالقسط والعدل
كما يدل عليه امره امته بذلك فان القلب دكل واحد من معنييه متشعب
الى شعب كثيرة موف كل ذي حق منها حقه وصف الشيخ رضي الله عنه الحكمة
المنسوبة الى كلمته بالقلبية وصدرها ببيان احوال القلب فقال اعلم ان القلب
اعني قلب العارف بالله احدية جميع الاسماء كلها فان صاحب القلب في اصطلاح
هذه الطائفة انما هو العارف بالاسم الله احدية جميع الاسماء فمن لم يكن عارفا
بالله سواء لم يكن عارفا اصلا او كان عارفا ببعض الاسماء المخصوصة دون
بعض فلا يسمى قلبه قلبا الا مجازا ولا يصح الحكم عليه بالسعة المذكورة هو من
رحمة الله ورحمته رافعه ولطفه فان تعينات الاشياء في العلم بالفيض
الاقدس ووجودها في العين بالفيض المقدس انما هي من الاسماء اللطفية
الجمالية وهو اي القلب اوسع منها اي من رحمة الله فان سعة القلب
عبارة عن احاطتها بالاشياء باعتبار جامعيتها للاشياء فانها حقيقة جامعة لها
او باعتبار العلم والشهود وسعة الرحمة عبارة عن شمولها الاشياء ووصول
اثارها اليها ولا شك ان علم القلب وشهوده اوسع من رحمة الله فانه اي القلب

[Marginal notes, left page:]
فص حكمة قلبية في كلمة شعيبية

مطلب يداك اوكتا وفوك نفخ

[illegible]

علمه

باعتبار المحلة وشهوده ووسع الحق جل جلاله بتجلياته الذاتية والاسمائية كما
انه وسع الاشياء علما وشهودا ورحمته وان وسعت كل شيء لا تسعه اي الحق
سبحانه وهذا اي القول بان رحمة الله لا تسعه لسان عموم اي عامة العلماء
قايلون به ولكن قولهم هذا من باب الاشارة لا صريح العبارة فانهم
لم يصرحوا به ولكن يلزم مما صرحوا به من عقايدهم فان الحق عندهم راحم
ليس بمرحوم فانهم لم يتنبهوا لكرب الاسماء الالهية والتنفيس عنها
بايجاد العالم فلا حاكم للرحمة فيه ولا يصل اثر منها اليه فلا تسعه واما الاشارة
من لسان الخصوص فمن ان رحمة الله تسعه فان الله سبحانه وصف نفسه
على لسان نبيه بالنفس حيث قال صلى الله عليه وسلم اني لاجد نفس الرحمن
من جانب اليمن وهو اي النفس من التنفيس وهو تفريج الكرب فان المتنفس
انما يتنفس دفعا لكرب الهواء الحار عن باطنه وطلبا لراحة ورود الهواء
البارد عليه فالتنفس في الجناب الالهي اشارة الى التخلص من كرب طلب الاسماء
الالهية الظهور ومن كرب طلب الحقائق الكونية الوجود ولا شك ان التفريج
عن الكرب رحمة فرحمة الله تسعه ولما كان لقايل ان يقول منشأ هذا الطلب
الاسماء لا محض الذات فالتخلص من الكرب يكون للذات من حيث الاسماء
لا من حيث هي فلا يكون الرحمة شاملة لها دفعه بقوله وان الاسماء الالهية
عين المسمى وليس اي الاسماء الا هو اي المسمى فيكون تكريرا او تاكيدا للاول وفي
النسخة المقروءة على الشيخ رضي الله عنه وليس بدون تاء التانيث اي ليس
المسمى الا هو اي الحق فيكون الاسماء عين الحق فاذا وسعتها الرحمة وسعته
وانها اي الاسماء طالبة ما تعطيه تلك الاسماء ثبوتها في العلم ووجودها في العين
وتوليه من الحقايق اي احتياجها الكونية بيان لما يعني الاسماء طالبة للحقايق
التي ثبوتها في العلم ووجودها في العين بتلك الاسماء وليست الحقايق التي
تطلبها الاسماء لتكون مجالي احكامها ومظاهر اثارها الا العالم بما فيه من
الاجناس والانواع والاشخاص فالالوهية التي هي حضرة الاسماء الوجوبية
المؤثرة في الكون تطلب المألوه الذي هو متعلق تاثيراتها وتصريفاتها تطلبه لا
توقف تحقق النسبة على تحقق المنتسبين وملكات الالهية والالوهية عبارة
عن مرتبة الاسماء المؤثرة كان معنى الاله المؤثر باسمائه فيكون فيه معنى اسم الفاعل

لاجرم

لاجرم اشتق رضي الله عنه لما يقابله اي المالوه المالوه اسم مفعول فيكون المالوه
مأخوذا من معناه الاصطلاحي لا معناه اللغوي فلا اشكال وكذلك الربوبية
التي هي حضرة الافعال تطلب المربوب الذي هو متعلق اثارها واذا كانت
الالوهية والربوبية طالبتان المألوه والمربوب والمالوه والمربوب ليس
الا العالم فان العالم يكون للالوهية والربوبية عينا والا اي وان لم يكن العالم
لم يكن العالم للالوهية او الربوبية عين فلا عين لها اي للالوهية او الربوبية
الا به اي بالعالم وجودا في العين وتقديرا في الذهن يعني خارجا وذهنا
والحق سبحانه من حيث ذاته غني عن العالمين والربوبية ما لها هذا الحكم
اي حكم الغنى لافتقارها الى المربوب انما تنحصر على الربوبية لانها نوع
من الالوهية فهي مستلزمة لها فبقي الامر دائرا بين ما تطلبه الربوبية وبين
ما يستحقه الذات من الغنى عن العالم وليست الربوبية على الحقيقة
والاتصاف الا عين هذه الذات اي من نظر الى حقيقة الامر وانصف
من نفسه حكم بان الربوبية عين الذات بمعنى انه ليس في الخارج الا الذات
فان الربوبية نسبة عقلية لا وجود لها في الخارج وان اتصف بها الموجود
الخارجي وذهب بعض الشارحين الى انه الا اتصاف فجعله من الوصف وجعله عطفا على الحقيقة والاخلو عن سماجة ولو جعل
على هذا معطوفا على الربوبية اي ليست الربوبية واتصاف الذات
بها الا عين الذات لكان احسن فلما تعارض الامر اي امر الذات
بحكم النسب اي النسبة الغنى واللاغنى ولم يبق الذات على صرافة
الغنى ورد في الخبر المنبوي الوارد باتصاف الحق سبحانه بالنفس المبني
من التنفيس الذي هو عين الرحمة والشفقة بالنسبة الى الاسماء التي
هي عين الذات من وجه ما وصف الحق به نفسه حيث قال والله رؤوف
بالعباد من الشفقة الواقعة على عباده فكما ان عباده يتعلق بهم
الشفقة والرحمة فكذلك يتعلق به ايضا الشفقة والرحمة التي هي
التنفيس عن كرب الاسماء فاول ما تنفس اي اول تنفيسه على انه كونه
ما يحصل به هو التنفيس عن الربوبية او اول تنفيسه عن الربوبية نفسه
المنسوب الى الرحمن انما هو بايجاده العالم الذي تطلبه الربوبية

حقيقته الطالبة لوجود العالم بقوله فا واما نفس مبتدأ وخبره اما قوله
عن الربوبية التي هي مدخول عن او مرفوع عطفا على الربوبية التي هو فاعل بطلبه
واما جعل ما في نفس موصوله بعيد صحيحة غير ظاهر فثبت من هذا الوجه
الذي تكلم به لسان الخصوص ان رحمته وسعت كل شيء حقا كان او خلقا
فوسعت الى الرحمة الحق ايضا فهي اي الرحمة اوسع من القلب فانها وسعت
القلب وما سواه والقلب لا يسع نفسه هذا اذا اعتبر سعة القلب باعتبار
انطوايه على الحقائق كلها واما اذا اعتبرت باعتبار العلم فهو يسع نفسه ايضا
فيكون الرحمة حينئذ مساويه له في السعة والى هذا اشار بقوله او مساويه له
في السعة هذا الذي تكلم به لسان العموم والخصوص معنى وبسط الكلام
في بيانه قد انقضى ثم ليعلم ان الحق تعالى كما ثبت في الصحيح يتحول في الصور
مختلفة بالسعة والضيق تارة يتجلى في هذه الصورة وتارة في تلك فيعلم
ايضا ان الحق تعالى اذا وسعه القلب فيصير محلا له لا يسع معه غيره من المخلوقات
لا يبقى فيه فضلة يحل فيها غير الحق سبحانه فكانه يملأه حتى لا يبقى منه
فضلة للغير ومعنى هذا الذي ذكرنا من انه اذا تجلى الحق له لا يسع القلب
غيره انه اذا نظر الى الحق عند تجليه له لا يمكن معه ان ينظر الى غيره
لا لمجاوزه بالكلية اليه وانقهار الاشياء تحت قهر التجلي وقلب العارف
في السعة واللطافة انما هو كما قال ابو يزيد البسطامي قدس الله سره تعالى
اسمه لو ان العرش وما حواه العرش من الكرسي والسموات والارضين
وما فيهما من انواع الموجودات مائة الف الف مرة وقع في زاوية من
زوايا قلب العارف ما احس به لانه لا قدر له محسوسا بالنسبة الى التجليات
الغير المتناهية التي يستعدها قلب العارف فان العرش وما فيها على
تقدير فرض كونه متناهيا ولا قدر للمتناهي في اي مرتبة كان من الكثرة
بالنسبة الى غير المتناهي قال الجنيد رضي الله عنه في هذا المعنى ان المحدث
المتناهي اذا قرن في القلب العارف المتكلم ثم الغير المتناهي بتجلياته لم
يبق له اثر بل يضمحل عينه فكيف الاثر وقلب يسع القديم كيف يحس المحدث
الذي لا قدر له حال كون ذلك المحدث موجودا فيه فقوله موجودا حال
من المحدث ويمكن ان يجعل مفعولا ثانيا للاحساس لتضمنه معنى العلم
واذا كان الحق سبحانه يتنوع بتجليه في الصور المختلفة بالسعة والضيق

[illegible]

فالضرورة يتسع القلب ويضيق بحسب الصورة التي يقع فيها التجلي
الالهي فان كان في تلك الصورة نوع سعة يتسع القلب بحسبها وقدرها
وان كان نوع ضيق فيضيق القلب بحسبه وقدره فانه لا يفضل من القلب
شيء عن صورة ما يقع فيها التجلي فان القلب من العارف والاكمل كالخاتم من
حيث انه محل فص الخاتم من الخاتم فكما ان محل فص الخاتم لا يفضل عن الفص
بل يكون على قدره في الكبر والصغر وعلى شكله من الاستدارة ان كان
الفص مستديرا او من التربيع والتسديس والتثمين وغير ذلك من الاشكال
ان كان الفص مربعا او مسدسا او مثمنا او ما كان من الاشكال فان محل اي
محل الفص من الخاتم يكون مثله في القدر والشكل لا غير فكذلك قلب العارف
لا يفضل على الصورة المتجلي فيها بل ينطبق عليها ويكون على قدرها في السعة
التي هي في الصورة المتجلي فيها كالاستدارة في الاشكال فان المستدير منها
اوسع وفي الضيق الذي هو في الصورة المتجلي فيها كساير الاشكال فانها اضيق
من المستدير وفيها تفاوت بحسب قربها من الاستدارة وبعدها عنها
وهذا الذي ذكرنا بحسب الظاهر عكس ما يشير اليه الطائفة من ان
الحق يتجلى على قدر استعداد المتجلى له فيكون التجلي تابعا للعبد وهذا الذي ذكرنا
ليس كذلك كما اشارت اليه الطائفة فان العبد بل قلبه على ما ذكرنا يظهر
للحق على قدر الصورة التي يتجلى له فيها الحق فيكون العبد تابعا للتجلي ويحرر هذه
المسئلة على وجه يفيد التوفيق بين ما اشار اليه الطائفة وبين ما اشار اليه
ان لله تجليين بل تلك تجليات تجلي غيب يحصل به الاعيان الثابتة
واستعداداتها في حضرة العلم التي هي غيب بالنسبة الى ما تحتها وتجلي شهادة
يوجد به تلك الاعيان في الخارج وحضرة الشهادة بعد ما كانت ثابتة في العلم
وتجلي شهودي يتجلى به على عباده بعد وجودهم دنيا وبرزخا واخرى فيشاهدونه
وكانه رضي الله عنه اراد بالتجلي الشهادي ما هو اعم من ان يكون تجليا بعد الوجود
الشهادي او يكون بعد الوجود الشهادي فلهذا جعله قسمين فمن تجلي الغيب
يعطي الحق سبحانه القلب الاستعداد الكلي الذي عليه القلب من حيث
عينه الثابتة في الحضرة العلمية قبل الوجود العيني والاستعدادات الجزئية
التي عليها القلب بعد وجوده العيني فانها ايضا منتشية من ذلك التجلي الغيبي
منتشية

لا يفضل

التثمين

وان انضمت اليه امور خارجية ايضا فاف ذلك الانضمام ايضا من مقتضيات ذاته
وهو اي تجلي الغيب التجلي الذاتي فان المتجلي به هو غيب هوية الذات ولا كل
قال الذي الغيب اي غيب هوية الذات حقيقته التي هو عليها هو ويمكن
ان يقال معنى كون الغيب حقيقته ان كونه غيبا حقيقة لازمة له لا ينفك
عنه فان ذلك التجلي انما هو بصور الاعيان الثابتة وهي لا تزال ثابتة في العلم الا بنحو
عنه فلا يزال هو اي غيب هوية الذات له لا لكل التجلي فانها المتجلية بها ولا يزال
كونه غيبا ثابتا له دائما ابدا فاذا حصل له اعني للقلب في الحضرة العلمية هذا
الاستعداد الكلي تجلي الحق له اي للقلب التجلي الشهودي في الشهادة بعد وجوده
فيها بالتجلي الشهادي او اذا حصل للقلب في العين الاستعداد الجزئي
الذي يعطيه القلب بعد وجوده العيني تجلى له الحق التجلي الشهودي في الشهادة
فراه اي القلب الحق في صورة ما تجلى له فيه فيظهر القلب بصورة ما تجلى له فيه
لا ينفصل منه شيء كما قلنا انه تعالى اعطاه الاستعداد الكلي والجزئي
ثانيا كما اشار اليه ذلك بقوله اعطى كل شيء خلقه اي استعداده الكلي والجزئي
على قدر معين ثم هدى اي ثم رفع الحجاب بينه وبين عبده وتجلى له
فراه العبد في صورة معتقده فهو اي الحق المرئي عين اعتقاده اي عين الصورة
الاعتقادية فالحق المتجلي بصورة اعتقاده تابع الاعتقاد [illegible] تجلي الحق سبحانه
بصورة اعتقاده يكون القلب بحسب ذلك التجلي من السعة والضيق وان
لم يكن المتجلي له مقيدا باعتقاد خاص بل يكون [illegible] بحسب خاص التجلي
بصورة خاصة انما يكون بحسب الامور الخارجة على القلب المتجلي له من الاوقات
والاحوال والشرائط وهذه الصورة الخاصة يكون من بعض صور اعتقاده
المعبود لاني الوصف فلا يشهد القلب في التجليات المعنوية ولا العين في
التجليات الصورية ابدا في الدنيا والآخرة سواء كان قلب العارف او غيره
او قلب صاحب الاعتقادات الخاصة او عينه الا صورة معتقده في الحق
فالحق الذي في المعتقد هو الذي وسع القلب صورته وهو الذي تجلى له اي القلب
فيعرفه واذا كان القلب لا يسع الا صورة المعتقد ولا يرى العين الا ما
يسعه القلب فلا يرى العين الا تجلي الحق الا الحق الاعتقادي والاعتقادات تتنوع
الاعتقادات بحسب الاطلاق والتقييد فمن قيده بصورة مخصوصة

اكرم في غير [illegible] من الصور اذ التجلي في غير صورة ما فيه [illegible] فيما قيده
اذ التجلي في صورة ما قيده [illegible] ومن اطلقه [illegible]
من العارفين والكاملين لم ينكره في صورة من الصور واقر به في كل صورة يتحول
فيها ويعطيه [illegible] من نفسه من اسم التعظيم والاجلال قدر صورة ما تجلى له على مقدار
مرتبة صورة ما تجلى له فيها فان لكل صورة من صور التجليات اقتضاء خاصا
يقتضي نوعا خاصا وقدرا معينا من التعظيم والاجلال [illegible] يقتضيه غيرها
قال الشيخ المؤلف ابو مدين قدس سره الا تنكر الباطل في طوره فانه بعض
ظهوراته واعطه منك بمقداره حتى توفي حق اثباته وهذه الصور المتجلي
فيها وان كانت بحسب انواعها محصورة لكنها بحسب اشخاصها واعدادها الى
ما لا يتناهى فان صور التجلي ما لها نهاية [illegible] يقف التجلي عندها
الغاية فلا يقع تجل بعدها وفي بعض النسخ بالتاء فحينئذ الفاعل راجع الى صورة
التجلي وكذلك العلم [illegible] بالله غاية في العارف [illegible] يقف عندها اي بعد
تلك الغاية فلا يزيد عليها اي العارف والشان ان العارف في كل زمان
يطلب بلسان الاستعداد الزيادة من العلم به اي بالحق فان العارف في كل مرتبة
حصل له من العلم ما يستعد للمرتبة الاخرى فوقها فيقول في زمان ما رب
زدني علما فاذا زاده علما استعد لمرتبة اخرى فوقها فيقول في زمان يتلوه
رب زدني علما فاذا زاده علما استعد لعلم اخر فيقول رب زدني علما
هكذا الى ما لا يتناهى اي امر العلم [illegible] الى الطرفين الحق
والعبد فلا الطلب ينتهي من جانب العبد ولا التجلي من جانب الحق
الذي ذكرنا من اثبات الطرفين وجعل احدهما متجليا مفيضا للعلم
والاخر متجلى له وطالبا لزيادة العلم انما يتحقق [illegible]
ومن يميز بينهما بان جعلت مرتبة الجمع والاجمال حقا ومرتبة الفرق
والتفصيل خلقا او نظرت الى [illegible] على لسان نبيه
[illegible] التي يبطش بها [illegible] الذي يتكلم به الى غير ذلك من القوى
والجوارح التي هي الاعضاء ثم تفرق بين المرتبتين بل جعلتهما امرا واحدا
ظهر بنسبتي الوحدة والكثرة فقلت الامر الذي كان [illegible] هو الوجود حق فيه
كله باعتبار جهة الوحدة [illegible] باعتبار جهة الكثرة فهو خلق

خلق

بنسبة وهي جهة الكثرة وحق بنسبة وهي جهة الوحدة والعين
في الاعتبارين واحدة فتعين صورة ما تجلى بالتجلي الشهادي او الشهودي
عين ما قبل ذلك التجلي فهو اي الحق هو المتجلي والمتجلي له فانظر ما اعجب
امر الله وشانه من حيث هويته الغيبية التي تقتضي اسقاط النسب
ومن حيث نسبته الى العالم في حقائق اسمائه الحسنى فالمراد وشانه من حيث
هويته تقتضي ... الاسماء التنزيهية ومن حيث نسبته الى
العالم لسائر الاسماء مقوله في حقائق الاسماء من بسط فهو امر الله حيث
يكون الامر الواحد الذي هو الحق باطلاقه الذاتي ظاهرا بالحيثيتين المتقابلتين
وهو فيهما عينهما مع وحدته المقدسة عن التكثير والتقابل فمن ثم اي
في الواقع فهو لكل وقوع الماهيات والاشخاص من ذوي العقول وتوالد
وما ثم اي ولا وقوع لما ليس من غير ذوي العقول وعين يتعين اي في الواقع
الى الحق ثمة اي في الواقع اي كل عين تعين بتعين مخصوص في الواقع هو
الحق بعينه ... واطلقه عن القيود وتنزهه عنها ... بالاطلاق
وقيده بالتنزيه العقلي ولمن قد خصه اي حكم له في ذلك المطلق بعينه
هو الذي يتخصص بتلك القيود وعمه اي حكم باطلاقه الذاتي وتنزهه
عن الاطلاق المقابل للتقيد واذا ثبت هذا الاطلاق فما عين من الاعيان
سوى عين اخرى ... في ايته مرتبة كانت ... مقابله باعتبار ما
الحقيقة المطلقة فانها هي التي تظهر بصور المتقابلات فمن ... الذي
ذكرناه من معنى الاطلاق ... لا يجعل الحاكم على ما هو
عليه هو الجاهل ... عالية
لا يقنع بظواهر العلوم ولا يقف عند مبلغ علماء الرسوم بل يتحرى في العلو الى
... من كل شيء الالباب لا يسكن مع القشور الا
قال تعالى ان في ذلك اي القرآن الناطق باثبات امور متخالفة للحق
سبحانه من التنزيه والتشبيه لذكرى اي تذكر بما هو الحق عليه في نفسه
من التقلب في الشؤون لمن كان له قلب يسمى به لتقلبه في انواع الصور
والصفات ... المتخالفة لاختلاف التجليات واعلم ان من كان له قلب
ولم يقل لمن كان له عقل لان العقال لغة وحقيقة قيد اما لغة فانه يقال

عقل البعير بالعقال اي قيده به وعقل الدواء البطن اي عقله واما حقيقة فلان
العقل يقيد العاقل بما يؤدي نظره وفكره اليه فيحصر الامر في نعت واحد و
الحقيقة تابى الحصر في نعت واحد في نفس الامر هو اي القرآن ذكرى
لمن كان له عقل يقيده بما يؤدي فكره اليه فانه ليس ممن يتذكر بما وقع
في القرآن من الآيات الدالة على التنزيه والتشبيه جميعا بل تاول ما وقع على خلاف
ما يؤدي به فكره اليه كالآيات الدالة على التشبيه مثلا وهم اي من كان له عقل هم
اصحاب الاعتقادات الجزئية التقييدية الذين يكفر بعضهم الذي يؤدي به فكره
الى عقد مخصوص بعضا اخر يؤدي به فكره الى خلاف ما ادى اليه فكر البعض
الاول ويلعن بعضهم بعضا وما لهم اي لاصحاب الاعتقادات من ناصرين
في هذه المخالفة والمجادلة فان اله المعتقد الذي اتخذ بتصوره و
جعله الها ما له حكم في اله المعتقد الاخر المجادل له وينفيه فيكون ناصر المعتقد
الاول وكذا اله المعتقد الاخر ليس له حكم في اله المعتقد الاول المجادل له و
ينفيه فيكون ناصر المعتقد الاخر وذلك لانه لا يترتب على الصور المجعولة
في الوهم او الخيال حكم واثر كما يترتب على الامور الخارجية فما لهؤلاء المعتقدين
من الهة ناصرين قال تعالى واتخذوا من دون الله الهة لعلهم ينصرون
لا يستطيعون نصرهم بل هؤلاء المعتقدون ينصرونهم بالذب عنهم
والى ذلك الاشارة بقوله وهم لهم جند محضرون لان الجند انما هو لنصرة
صاحب الجند فصاحب الاعتقاد يذب اي يدفع عنه اي عن الامر الذي
اعتقده في الهه وينصره وذلك الامر الذي في اعتقاده لا ينصره فلهذا
اي لعدم نصرته اياه لا يكون له اثر وحكم في اعتقاد المنازع له بتغييره وابطاله
والالزام ... فلم يثبت نصرته الا ذلك والمنازع ... ما اكيد للانكار
النفي على النفي اي وكذا المنازع ليس له نصرة من الهه الذي في اعتقاده فما لهم
اي لاصحاب الاعتقادات الجزئية من ناصرين فنفى الحق سبحانه في قوله
فما لهم من ناصرين النصرة اي نصرة المعتقدين عن الهة الاعتقادات
على طريقة الانفراد كل معتقد على حدته والمجموع بنفي نصرة الالهة
المجعولة في اعتقادهم اي نفى نصرة كل الالهة المجعولة لمن جعله الها في اعتقاده و
المنصور وفي بعض النسخ فالمنصور اي ما يكون منصورا على تقدير عدم نفي النصرة

المجموع المفهوم من ضمير الجمع اعني هم في قوله فما هم وهم المعتقدون اصحاب الالهة
الاعتقادات والناس ايضا على ذلك التقدير المجموع المفهوم من صيغة جمع
اسم الفاعل في قوله من ناظرين وهم اهل الاعتقادات ولما بين ان الحق مجازي
عند اصحاب الاعتقادات الجزئية معروف عندهم في صورة اعتقاداتهم
منكر لهم فيما عداها اراد ان يشير الى حال العارف فقال فالحق عند العارف
الذي يعرف الحق تتقلب قلبه في انواع الصور والصفات هو المعروف الذي
لا ينكر في صورة من الصور التي يعرف ان لا غير في الوجود وصور الموجودات
ظاهرا وباطنا كلها صورته فهو لا ينكر عنده بوجه من الوجود فاهل المعروف
في الدنيا الذين لهم اهلية معرفة الحق في موطن الدنيا في صور تجلياته
هم اهل المعروف في الاخرة اي هم الذين يعرفونه في الاخرة في صور يتحول
فيها ولا ينكرونه ابدا فلهذا اي لاختصاص معرفة الحق في جميع الصور في
الدنيا والاخرة بحيث لا ينكر بالعارف المنافي معرفته بمن تقلب قلبه قال تعالى
لمن كان له قلب فانه قد تقلب قلبه في الاشكال فعلم تقليب الحق في الصور
بتقليبه في الاشكال فمن نفسه عرف نفسه اي نفس الحق وليست نفسه
بغير لهوية الحق السارية في الكل دنيا واخرة ولا شيء من الكون مما هو كائن
ويكون بغير لهوية الحق بل هو عين الهوية فهو العارف والعالم والمقر في هذه
الصورة وهو الذي لا عارف ولا عالم وهو المنكر في هذه الصورة الاخرى
هذا اي هذا النوع من المعرفة الذي لا يعقبه نكرة حظ من عرف الحق من
التجلي والشهود اي من تجليه في الصور وشهوده فيها حال كونه مستقرا في عين
مقام الجمع بحيث لا يشغله صورة التفرقة عن شهوده فهو من يشير اليه قوله
لمن كان له قلب متنوع في تقليبه واما اهل الايمان الاعتقادي الذين
لم يعرفوا الحق من التجلي والشهود فهم المقلدة الذين قلدوا الانبياء
والرسل فيما اخبروا به عن الحق من غير طلب دليل عقلي لا من تقليد اصحاب
الافكار والمتاولين للاخبار الواردة الكاشفة عن الحق كشفا مبينا بحملها
على ادلتهم العقلية وارتكاب احتمالات بعيدة فهؤلاء الذين قلدوا
الرسل صلوات الله عليهم حق التقليد هم المراد بقوله او القى السمع
لما وردت اي الاستماع ما وردت به الاخبار الالهية على السنة الانبياء

عليهم السلام وهو يعني هذا الذي القى السمع شهيد اي حاضر بما يسمعه
مراقب له في حضرة خياله فنبه اي هذا القول او الحق سبحانه وتعالى
بهذا القول على حضرة الخيال واستعمالها في احضار صورة ما يسمعه يعني ينبغي
لملقي السمع ان يجتهد في احضار ما يسمعه في خياله لعله يفوز بالتجليات
المثالية الا ان يكون صاحب تلك التجليات بالفعل والا بقي بعض مقالات الانبياء
خارجا عن هذا الحكم ووجه التنبيه ان الشهود كما قال الشيخ المؤلف رضي الله
عنه في اصطلاحات الخاصة هو الرؤية بالبصر وههنا وان لم يكن المراد بالشهود
الرؤية البصرية لكن ينبغي ان يراد به ما يشابههما لكمال المشابهة وهو
مشاهدة الصور المتمثلة في حضرة الخيال ليس الا وهو اي التنبيه على
اي التنبيه على حضرة الخيال قوله عليه السلام الاحسان ان تعبد الله كانك
تراه اي حال كونه تعالى كالمرئي بالبصر لك وحال كونك كالرائي بالبصر له في
صورة المعتقد عندك وقوله عليه السلام الحق في قبلة المصلي فان الكائن
في جهة لا بد له من صورة فلذلك الشهود الخيالي هو اي كل واحد من صاحب
الاحسان وللمصلي شهيد للحق سبحانه مشاهد له ومن قلد صاحب نظر
فكري وتقيد به فليس هو الذي القى السمع فان هذا الذي القى السمع لا بد له
ان يكون شهيدا لما ذكرناه ومتى لم يكن شهيدا لما ذكرناه فما هو المراد بهذه
الاية فهؤلاء يعني المقلدين لاصحاب الافكار هم الذين قال الله فيهم اذ تبرأ
الذين اتبعوا من الذين اتبعوا لان المتبوعين دعوا التابعين الى خلاف
الواقع فتبعوهم ورجع نكال متابعتهم الى متبوعيهم فتبرأوا منهم والرسل
لا يتبرؤون من اتباعهم الذين اتبعوهم لانهم دعوهم الى الحق والصدق
فتبعوهم فانعكست انوار متابعيهم اليهم فلم يتبرأوا منهم فحقق
يا ولي ما ذكرته لك في هذه الحكمة القلبية من الحكم والمعارف واما اختصاصها
اختصاصها بشعيب فلما فيها من التشعب اي تشعبها كثيرة لا تنحصر
في عدد معين لان كل اعتقاد شعبة فهي شعب كلها اعني الاعتقادات
تفسير للضمير اعني هي اي الاعتقادات شعب كلها هذا وجه اخر للاختصاص
يناسب شعيبا باعتبار اسمه بخلاف ما ذكر في اول الفصل فانه يناسبه باعتبار
اخر فاذا انكشف الغطاء انكشف الحق سبحانه لكل احد بحسب معتقده

وقد ينكشف بخلاف معتقده والانكشاف بخلاف المعتقده اما في الحكم
عليه بجزئيات الاحوال والاوصاف واما في هويته ذاته المقدسة وهو اي
الانكشاف بخلاف المعتقد مطلقا ما يدل عليه قوله وبدا لهم من الله ما لم
يكونوا يحتسبون لما كثرها اي اكثر الاختلافات يكون في الحكم كالمعتزلي يعتقد
في الله انفاذ الوعيد في العاصي اذا مات على غير توبة فاذا مات وكان
مرحوما عند الله تعالى بسبقت له العناية بانه لا يعاقب وجد الله عفوا رحيما
عبد الرحمن اسمى المرجئة والمعتزلة ما لم يكن يحتسبه من قبل واما خلاف المعتقد
في الهوية فان بعض العباد يجزم في اعتقاده ان الله كذا او كذا فاذا انكشف
الغطاء راى صورة معتقده معدومة او خوف فاعتقدها حقا واحتد بصره وانحلت
العقدة اي عقدة التعيين والتقييد فزال الاعتقاد الحاصل من الفكر والنظر
للحاكمين بالتقييد وعاد علما بالمشاهدة وبعد احتداد البصر لا يرجع كليل
النظر فيبدا لبعض العبيد الظاهر له لكنه وضع المظهر موضع المضمر اي
تقييدا والحق له متلبسا باختلاف التجلي في الصور عند الرؤية خلاف
معتقده لانه اي التجلي لا يتكرر فيصدق قوله عليه في الهوية وبدا لهم من الله
في هويته ما لم يكونوا يحتسبون فيها من الاطلاق واختلاف التجلي قبل كشف
الغطاء ولما كان انكشاف الحق بخلاف المعتقد سواء كان في الحكم او في الهوية
من باب الترقي بعد الموت وانكره بعضهم استشهد بما حكي رضي الله عنه عن
نفسه حالة اجتماعه بمن سلف من الكبراء وافادته اياهم
المعارف التوحيدية ما لم يكن عندهم وامدادهم بما ترقوا به في الدرجات
بقوله وقد ذكرنا صورة الترقي بعد الموت في المعارف الالهية في كتاب
التجليات لنا عند ذكرنا من اجتمعنا به من الطائفة في الكشف كذي
النون المصري والجنيد وسهل بن عبد الله ويوسف بن الحسين والحلاج
قدس الله تعالى اسرارهم وما افدناهم في هذه المسئلة اي مسئلة
المعارف الالهية مما لم يكن عندهم فما يدل على عدم الترقي بعد الموت
من قوله تعالى ومن كان في هذه اعمى فهو في الآخرة اعمى واضل سبيلا
انما هو بالنسبة الى معرفة الحق لمن لا معرفة له اصلا فانه اذا انكشف
الغطاء ارتفع العمى بالنسبة الى دار الآخرة ونعيمها وجحيمها والاحوال التي فيها

واما قوله

واما قوله عليه السلام اذا مات ابن آدم انقطع عمله فهو يدل على الاشياء التي
يتوقف حصولها على الاعمال لا تحصل وما لا يتوقف عليها بل يحصل بفضل
الله ورحمته فقد يحصل وذلك من مراتب الترقي ومن اعجب الامر اي امر الانسان
انه في الترقي مرهون الى صورة ظاهرة او باطنة دائما ابدا ولا يشعر بذلك الترقي
للطافة الحجاب الساتر وجه اتحاد الصورتين وهو ما يتميز به احدهما عن الآخر
ودقته عطف تفسير للطافة وتشابه الصور عطف على لطافة الحجاب ومتفرع
عليه فانه اذا لم يتميز ما به الامتياز وجه الاتحاد يغلب حكم ما به الاتحاد وتشابهت
الصورتان فلا يتميز احد منهما عن الآخر تميزا ظاهرا فلا يشعر بالترقي الذي
لا يدرك الا بعد التمييز مثل قوله تعالى صفة مصدر محذوف اي تشابها مثل
تشابه ارزاق اهل الجنة المفهوم من قوله تعالى كلما رزقوا منها من ثمرة رزقا
قالوا هذا الذي رزقنا من قبل واتوا به متشابها وليس هو الواحد عين الآخر
فلفظة هو تاكيد للضمير المستتر في ليس والواحد عطف بيان له وعين الآخر
خبر ليس الواحد من ارزاق اهل الجنة عين الرزق الآخر منها بل غيره ومثل
هذا الضمير كثيرا ما يقع في مصنفات الشيخ رضي الله عنه وكانه من خواص لغة المغاربة
فان الشبيهين عند العارف اي عند الذي يعرف انهما شبيهان غيران اذ لا يمكن
ان يكون شيء شبيه لنفسه فقوله غيران خبر ان المكسورة وشبيهان خبر ان
المفتوحة وهي مع اسمها وخبرها مفعول العارف وفي بعض النسخ من حيث
انهما شبيهان كانه للحاقي بمن لم يتضح المعنى عنده والمعنى على ما ذكرناه
او لا فانه الموافق لما في النسخة التي قوبلت بحضور الشيخ رضي الله عنه
وصاحب التحقيق الجامع بين الفرق والجمع يرى الكثرة الواقعة في العالم موجودة
في الواحد الحقيقي الذي هو الوجود الحق المطلق كرؤية القطرات في البحر و
الثمر في الشجر في النواة كما يعلم ان مدلول الاسماء الالهية وان اختلفت
حقايقها وكثرت انها تكرار لان المفتوحة مع اسمها تاكيدا وخبرها عين
واحدة فهذه الكثرة الوجودية الخلقية او الاسمائية كثرة معقولة في
واحد العين فتكون العين الواحدة في التجلي بصور العالم او بصور الاسماء الالهية
كثرة مشهودة في عين واحدة كالهيولى وهي عندهم كل ما يظهر بصورة
من الصور جوهرا كان او عرضا متقوما بحله او متقوما به فهو اعم مما عليه اصطلاح الحكماء

ولو حمل على مصطلح الحكماء يكفي في التمثيل ايضا توخذ في حد كل صورة وهي مع كثرة المعقول
واختلافها يرجع في الحقيقة الى جوهر واحد وهو اي ذلك الجوهر الواحد هيولاها
اي هيولى الصور تنبيها ان الكثرة الواقعة في العالم معقولة في واحد العين وهو الوجود
المطلق كذلك كثرة معقولة في الهيولى وكما ان تجلي العين الواحد بصور العالم كثرة
مشهودة في عين واحدة كذلك ظهور الهيولى في الصور كثرة في عين واحدة هي
الهيولى ثم من عرف نفسه بهذه المعرفة اي عرفها بمثل هذه المعرفة عينا واحدة ذات
كثرة معقولة وكثرة مشهودة في عين واحدة فقد عرف ربه كذلك فانه تعالى
على صورته خلقه كما جاء في الحديث الصحيح ان الله خلق ادم على صورته بل هو عين
هويته التي اختفت فيه وعين حقيقته التي استترت به وهذا اي لكون معرفة النفس
ما ذكرناه وهي لا يحصل الا بالكشف والذوق ما عثر اي ما اطلع احد من العلماء على
معرفة النفس وحقيقتها الا الالهيون من الرسل والصوفية اذ لا يحصل عطايا
الملك الا مطايا الملك وامّا اصحاب النظر وارباب الفكر من الحكماء القدماء والمتكلمين
في كلامهم في النفس وماهيتها فما منهم من عثر على حقيقتها ولا يعطيها اي لا
يعطي حقيقتها والعثور عليها النظر الفكري ابدا اي طلب العلم بها اي بماهية
النفس وحقيقتها من طريق النظر الفكري فمن طلب العلم بها من طريق النظر الفكري فقد استسمن ذا ورم ونفخ في غير ضرم
لا جرم انهم من الذين ضل سعيهم في الحيوة الدنيا التي هي ماتت الحيوة
الحقيقية الابدية الاخروية وهم يحسبون انهم يحسنون صنعا فمن طلب الامر
من غير طريقه فما ظفر بتحقيقه ولما اخبر كلامه رضي الله عنه الى ان العالم كثرة
مشهودة في عين واحدة استشهد عليه بما يدل على تبدله مع الانفاس في عين
واحدة فقال وما احسن ما نبه الله تعالى على حق العالم وتبدله مع الانفاس في خلق
جديد في عين واحدة فقال في حق طائفة وهم اهل النظر بل اكثر العالم فانهم
محجوبون عن ذلك لتشابه الصور بل هم في لبس من خلق جديد فلا يعرفون تجديد
الامر اي امر وجود العالم مع الانفاس لكن قد عثرت عليه الاشاعرة في بعض الموجودات
وهي الاعراض فانهم ذهبوا الى ان العرض لا يبقى زمانين وعثرت عليه الحسبانية
في العالم كله جواهره واعراضه وهم المسماة بالسوفسطائية الذين يذهبون الى تبدل
العالم وعدم تقرره بالكلية وجهلهم اي الحسبانية اهل النظر باجمعهم ولكن اخطاء
الفريقان اما خطاء الحسبانية فبكونهم ما عثروا مع قولهم بالتبدل في العالم باسره

على احدية عين الجوهر المعقول اي المدرك بالعقل لا بالحواس الذي قبل هذه
الصورة اي صورة العالم ولا يوجد ذلك الجوهر الا بها اي بهذه الصورة
في الحس الباطن وهو عالم المثال المطلق والمقيد والحس الظاهر اي عالم الشهادة
المدرك بالحواس الظاهرة وليس المراد ان ذلك الجوهر بدون تلك الصورة غير
موجود في نفسه بل هو موجود في العقل فقط كما لا تعقل تلك الصورة الا به
اي بذلك الجوهر لانه داخل في حدها فان قلت عدم العثور على الشيء من مقولة
الجهل البسيط والخطاء انما يكون من الجهل المركب قلنا كانهم حيث لم يعثروا
على احدية عين قابلة لتلك الصور المتبدلة الغير المتقررة اعتقدوا انها ظاهرة
بانفسها لا في جوهر واحد العين وذلك الجهل مركب يستلزم الخطاء واما قولنا انه لو
اي بان الجوهر شيء واحد يطرأ عليه صورة العالم كله فيصير موجودات متعينة
متكثرة وذلك الجوهر هو عين الحق الذي تجلى به وجل العالم فازوا بدرجة التحقيق
في الامر لكانوا رفيعي بالامر على ما هو عليه واما الاشاعرة فما علموا اي واما خطاء
الاشاعرة فهو انهم ما علموا ان العالم كله مجموع اعراض فهو يتبدل مع ذلك الكل
في كل زمان اذ العرض لا يبقى زمانين ويظهر ذلك اي كون العالم مجموع اعراض
في الحدود للاشياء فانهم اذا حدوا الشيء يتبين في حدهم كونه اي كون ذلك
الشيء تلك الاعراض وان هذه الاعراض المذكورة في حده هي عين الجوهر
المحدود وحقيقته القائم بنفسه بالجر على انه صفة الجوهر وذلك لان
المذكور في حدود الاشياء ذاتياتها ومقوماتها والذاتيات الشيء ومقوماته
عينه في الوجود ومن حيث هو عرض لا يقوم بنفسه فقد جاء من مجموع ما لا
يقوم بنفسه من يقوم اي ما يقوم بنفسه والعرض المذكور في الحدود
كالتحيز في حد الجوهر القائم بنفسه الذاتي يعني الجسم صفة للتحيز والمراد به
جزء الماهية فان الجسم يحد بانه متحيز قابل للابعاد الثلاثة فالتحيز له ذاتي
وقبوله اي قبول الجوهر القائم بنفسه الذي اريد به الجسم العرض اي الابعاد
الثلاثة حد اي جزء حد له ذاتي ولا شك ان القبول عرض اذ لا يكون الا في
قابل لانه لا يقوم بنفسه بل بالقابل وهو اي القبول ذاتي للجوهر الذي
هو الجسم وكذلك التحيز عرض ولا يكون الا في متحيز ولا يقوم بنفسه
وليس التحيز والقبول امرا زائدا على عين الجوهر المحدود يعني الجسم

فص حكمة ملكية في كلمة لوطية

لان الحدود الذاتية يعني اجزاءها الذاتية هي عين المحدود في العقل وهو بشر في العين
فقد صار ما لا يبقى زمانين يبقى زمانين وازمنة وعاد ما لا يقوم بنفسه يقوم بنفسه
وذلك باطل ببديهة العقل فمذهب الاشاعرة المفضي الى مثل ذلك الباطل خطأ هذا
حال ما في الخارج عن انفسهم وهم الحسبانية لا يشعرون لما هو عليه في انفسهم من التبدل الواقع
فيهم بالخلق الجديد بل هم في لبس من خلق جديد دائما ولا يشعرون بذلك اصلا واما
اهل الكشف فانهم يرون شهودا ان الله تعالى يتجلى في كل نفس تجليين احدهما رفع
الوجود السابق والاخر افاضة الوجود اللاحق ولا يتكرر التجلي لان احدهما يوجب
الفناء والاخر يوجب البقاء فان قلت هذا ينافي قوله لا يتكرر في كل نفس لما ذكرت
لكن لا نسلم انه لا يتكرر بحسب الانفاس فان في كل نفسين يتكرر التجلي الموجب للفناء
مرتين وكذا التجلي الموجب للبقاء فلنا الفناء في كل نفس برفع وجود واخر البقاء
بفيضان وجود اخر فلا تكرار ويرون ايضا شهودا موافقا لما في النص فليس
مستندهم النص فقط ان كل تجلي يعطي خلقا جديدا ويذهب بخلق فذهابه هو الفنا
عند التجلي الموجب للفناء والبقاء لما تعطيه اي لخلق جديد يعطيه التجلي الاخر
الموجب للبقاء ولما كان الوجود اللاحق من جنس الوجود السابق مماثلا له
لم يشعر المحجوبون بالخلق الجديد وهذا بعينه كما يقول الاشاعرة في تعاقب الامثال
على محل العرض من غير خلو آن من تشخص من العرض مماثل للمشخص الاول فيظن
الناظر انه عين واحدة مستمرة باقية فقد تأمل لعلك تحظى بفهم معارف اهل الكشف
ونجتهد في الوصول الى مقاماتهم ومشاهداتهم وفقنا الله سبحانه وتعالى لما يحب
ويرضى فص حكمة ملكية في كلمة لوطية انما وصف الشيخ رضي الله عنه
هذه الحكمة بالملكية مراعاة لشدة ما قاساه لوط عليه السلام من قومه ولشدة
قومه في الانهماك في الشهوات ولشدة ما علم لحوقه من العقوبات ولتضمنه
القوة والشدة بقوله لو ان لي بكم قوة ولشدة ما كان ياوي اليه من الركن الشديد
الملك بفتح الميم وسكون اللام الشدة والمليك الشديد يقال ملكت العجين اذا شددت
عجنه قال قيس ابن الحطيم يصف طعنة ملكت بها كفي فانهرت فتقها يرى قائم من
دونها ما وراءها اي شددت بها كفي يعني الطعنة اي امسكت الرمح قويا فضربت به العدو
فانهرت فتقها اي وسعت ما فتقته الطعنة حتى يرى من قام عندها ما وراء
تلك الطعنة من جانب آخر فهو اي معنى الملك الذي وصف به هذه الحكمة بما يدل عليه قوله عز

لسان

لسان لوط لو ان لي بكم قوة او آوي الى ركن شديد فان معناه اي معنى الملك يفهم من هو منفهم
من هذا القول لا لوط ان لي بكم قوة فان القوة هي الشدة والثاني او آوي الى ركن شديد حيث
وصف الركن بالشدة ثم ان هذا الكلام من الشيخ اشارة الى وجه توصيف هذه الحكمة
بالملكية وتمهيد لما يفرع عليه من قوله فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم يرحم الله اخي لوطا
لقد كان يأوي الى ركن شديد فنبه صلى الله عليه وسلم حيث اضاف الى نفسه بالاخوة على انه
كان مع الله من كونه شديدا فان اخوته محمد صلى الله عليه وسلم انما كانت في معنى النبوة
المقتضية عدم الاحتجاب بالمظاهر عن الظاهر وشهود الظاهر في المظاهر فلا يكون
مشهوده في الركن الشديد الا الله من حيث اسمه الظاهر فيه وهو القوي الشديد
والذي قصد اي قصده لوط عليه السلام القبيلة ظاهرا والله حقيقة بالركن الشديد
والمقاومة بقوله لو ان لي بكم قوة اي ليت لي بكم قوة اتمانع بها وهي اي القوة الهمة
هنا من البشر خاصة انما قال هنا لان القوة في مواضع اخر بمعاني غيرها وانما قال
من البشر خاصة قيل لان الهمة المؤثرة التي بها يقاوم اقوام كثيرون لا يكون الا من
الانسان الكامل وقيل لانه لما اضاف القوة الى نفسه كانت مختصة به فما
فسرت به يعني الهمة كان مختصا بالبشر بل به فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فمن ذلك
الوقت يعني من الزمن الذي قال فيه لوط عليه السلام او آوي الى ركن شديد ما بعث
نبي بعد ذلك الا في منعة من قومه فكان تحميه قبيلته كابي طالب
مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه كان يتعصب للنبي صلى الله عليه وسلم ويذب عنه
دائما وانما اضطر الى الهجرة بعد وفاته فقوله اي قول لوط عليه السلام لو ان لي
بكم قوة منبأ عن طلبه من الله ان يجعل فيه قوة انما وقع لكونه عليه السلام سمع الله تعالى
اي ادرك منه بسمعه النوراني الروحاني معنى قول الله تعالى الدال على ان الصفات الوجودية
كالقوة مثلا يحتاج الممكن في الاتصاف بها اي جعلها وايجادها فيه فيكون عرضية له
بخلاف الصفات العدمية كالضعف الذي هو عدم القوة فانه يكفي في الاتصاف
عدم جعل القوة بالخلق الجديد وذلك رد الى العدم الاصلي الذاتي للممكن بل ابقاؤه
عليه وسماع لوط هذا القول من الله حيث كان يقول الله الذي خلقكم من ضعف
بالاصالة اي مبتدأ خلقتكم من ضعف اي عدم قوة هو الاصل فيكم ثم جعل من بعد
ضعف قوة فعرضت القوة بالجعل لكم في قوة عرضية لكم فان القوة الذاتية
كلمة الله ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة فالجعل يتعلق بالشيبة لا انه امر

وجودي واما الضعف فهو رجوع الى اصل خلقته فتعليق الجعل بهما باعتبار احدهما
وهو اي اصل ما خلقه ما يدل عليه قوله خلقكم من ضعف كما بينا فرده الى ما خلقه
اي الى ما خلقه منه كما قال تعالى ثم يرده الى ارذل العمر لكيلا يعلم من بعد علم شيئا اي
لكيلا يحصل له علم متجدد بعد حصول العلوم السابقة لفقدان قابلية الآلة
لتحصيله لان الناطقة يطرأ عليها الجهل بعد العلم والا لكان ينبغي العلم بعد
المفارقة ولا يبعد ان يقال المراد بعدم العلم طرو النسيان والغفلة عن المعلوم لما يلحقه
من موانع التذكر فاذا ارتفعت الموانع بعد المفارقة تذكر سريعا فذكر اي الله سبحانه
بقوله يرد الى ارذل العمر انه رده الى الضعف الاول الذي خلق منه فحكم الشيخ حكم الطفل
في الضعف الاصلي غير ان الشيخ مردود اليه بعد القوة والطفل لم يقو بعد وما بعث
نبي الا بعد تمام الاربعين وهو زمان اخذه اي شروعه في النقص والضعف لان
احكام النشاة العنصرية والقوى الطبيعية غالبة في تلك المدة فلما نقصت
وضعفت غلبت احكام النشاة الروحانية بعد تمامها بعثه الله لتكميل الناقصين
فلهذا اي لاجل اخذه في النقص والضعف قال لو ان لي بكم قوة كان مع كون
ذلك الاخذ يطلب همة مؤثرة لا قوة جسمانية فان قلت وما منعه من الهمة
المؤثرة وهي موجودة في السالكين من الاتباع والرسل اولى بها قلنا صدقت
ولكن نقصك علم آخر وذلك ان المعرفة لا تترك للهمة تصرفا فكلما علت معرفته
نقص تصرفه بالهمة حتى اذا بلغت غايتها لم يبق له تصرف اصلا وذلك لوجهين
الوجه الواحد لتحققه بمقام العبودية المقتضية اتيان العبد باوامر
سيده لا المتصرف في ملكه فانه من احكام الربوبية ونظره اي النظر الى اصل
خلقه الطبيعي الذي هو الضعف والعجز والوجه الاخر احدية المتصرف والمتصرف فيه
في نظر شهوده وغلبة شهود الاحدية عليه بحيث لا يتميز شيء عنده عن شيء
فلا يرى على من يرسل همته فيمنعه ذلك احدا ولا يعلم المذكور من شهود الاحدية
وغلبته عليه وعدم رؤيته شيئا يتصرف فيه بل نفسه التي يتصرف عن التصرف
بالهمة والحاصل ان للعارف التام المعرفة حالتين احديهما حالة تحققه
بمقام العبودية ونظره الى نفسه ورجوعه الى ضعفه الذاتي وعجزه الاصلي
ففي هذه الحالة لا يتصرف لرعاية ادب العبودية وثانيهما حالة الاستغراق
في شهود الاحدية بحيث لا يبقى له مسكة التمييز بين شيء وشيء من مقام لي مع الله

وقت

حكم الشيخ حكم الطفل

وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل فلا يتمكن من التصرف فلو ظهر منه تصرف
لكان في الحالة الاولى بمقتضى امر سيده لا غير وفي هذا المشهد اي مقام الشهود الاحدية
والمعرفة التامة يرى العارف ان المنازع له ما عدل عن مقتضيات حقيقته التي
هو عليها في حال ثبوت عينه الثابتة في العلم وحال عدمه الخارج في العين فما ظهر
في الوجود العيني منه صورة المخالفة الا ما كان ثابتا له في حال العدم الخارجي
في مرتبة الثبوت العلمي فما تعدى المنازع حقيقته فيما جرى عليه من المخالفات
ولا اخل بطريقته التي ينبغي ان يسلك عليها لاقتضاء حقيقته فاذا شهد العارف
ذلك كيف ينبعث عنه داعية التصرف فيه والحال انه يعلم انه لا يتغير عما هو فيه بتصرفه
فكان تصرفه من مقتضيات عينه الثابتة فانه لا محيص له عن التصرف فهذا وجه
آخر يمنع العارف عن التصرف بالهمة باختياره فسمى ذلك اي ذلك الامر الظاهر
على المنازع من المخالفة المسمى نزاعا انما هو امر عرضي نسبي يعرض احوال المنازع قياسا
الى احوال العارف فان حقيقته وعينه الثابتة يقتضي ما يخالف مقتضى
حقيقة الآخر باعتبار الاسم الحاكم عليه فهذه المخالفة الواقعة منهما من غير
اختيار تسمى نزاعا وهما فيها في عين التوافق باعتبار الامتثال لامر الاسماء
الحاكمة عليهما فالنزاع بينهما انما ظهر والحجاب الذي على اعين الناس من رؤية
سر القدر فيشهد ويعرف ان كل واحد منهما في مسند المخالفة مع الآخر كما قال
تعالى فيهم اي في شأن المحجوبين عن سر القدر ولكن اكثر الناس لا يعلمون اي سر القدر
يعلمون ظاهرا من الحيوة الدنيا اي ما ظهر لهم في النشاة الدنيوية وهم عن الآخرة
هم غافلون اي وهم عن النشاة الاخروية التي عندها يظهر سر القدر غافلون
ثم اراد ان ينبه على ان سبب هذه الغفلة هو الحجاب الذي وقع على قلوبهم
فقال وهو اي غافلون من المقلوب اي من الالفاظ التي قلبت فيها بعض الحروف
الى مكان بعض آخر كاللام والفاء ههنا فانه اي غافلون ماخوذ من قوله
قلوبنا غلف اي في غلاف اي في حجاب اذ لا شك ان الغافل انما يغفل عن شيء
بواسطة حجاب يحول بينهما فالغافلون عن الآخرة هم الذين قلوبهم في
غلاف وهو اي الغلاف الكن الذي ستره اي القلب عن ادراك الامر على
ما هو عليه قال تعالى انا جعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه اي الحجب المانعة
للقلب عن ادراك الحقائق على ما هي عليه فهذا الذي ذكرنا من الوجوه الثالثة

× اي لا محيص

صدق

الكن

ستره

امتثاله

وامثاله يمنع العارف من التصرف في العالم بالهمة ومن جملة امتثاله لامر الحق
حيث قال فاتخذه وكيلا كما يوضح البيت في هذه الحكاية قال الشيخ ابو عبد الله ابن
قايد للشيخ ابي السعود ابن الشبل وهما من كبار اصحاب الشيخ محي الدين عبد
القادر الكيلاني قدس الله تعالى ارواحهم ولا حرمنا من بركاتهم لم لا تتصرف
فقال ابو السعود تركت الحق يتصرف لي كما يشاء يريد قوله تعالى آمرا
فاتخذه وكيلا فالوكيل هو المتصرف ولا سيما وقد سمع اي ابو السعود الله يقول
وانفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه فعلم ابو السعود والعارفون ان الامر الذي بيده
صورة ليس له حقيقة وانه مستخلف فيه ثم قال له الحق هذا الامر الذي
استخلفتك فيه وملكتك اياه اجعلني واتخذني فيه وكيلا فامتثل ابو السعود امر الله
فاتخذه وكيلا فكيف يبقى لمن يشهد هذا الامر همة يتصرف بها والهمة لا تفعل
الا بالجمعية التي لا متسع لصاحبها الى غير ما اجتمع عليه وهذه المعرفة تفرقه
عن هذه الجمعية فيظهر العارف التام المعرفة بغاية العجز والضعف قال
بعض الابدال للشيخ عبد الرزاق قل للشيخ ابي مدين بعد السلام عليه يا ابا
مدين لم لا يعتاص علينا شيء وانت تعتاص عليك الاشياء ونحن نرغب في مقامك
وانت لا ترغب في مقامنا اي في الظهور به وان كان حاصلا له بقول الشيخ رضي الله
عنه تصديقا لقولهم وكذلك كان ابو مدين يعتاص عليه الاشياء وكان غيره يرغب
في مقامه وهو لا يرغب في مقام غيره مع كون ابي مدين رضي الله عنه كان عنده ذلك
المقام اي مقام الابدال وغيره ولكن لم يكن راغبا في الظهور به ثم يقول الشيخ
رضي الله عنه ونحن اتم في مقام الضعف والعجز منه اي من ابي مدين
ومع هذا اي مع كون ابي مدين بحيث كان عنده مقام البدل وغيره قال له هذا
البدل ما قال لعدم ظهوره بمقامه وهذا الذي نحن فيه من ذلك القبيل اي قبيل
التحقق بمقام العبودية والعجز والضعف ايضا اي كما كان مقام ابي مدين كذلك
وقال صلى الله عليه وسلم في هذا المقام عن امر الله له بذلك القول ما ادري ما يفعل بي
ولا بكم ان اتبع الا ما يوحى الي فالرسول كان مقيدا بحكم ما اوحي اليه
ما عنده غير ذلك فان اوحي اليه بالتصرف بجزم تصرف امتثالا للامر وان منع
امتنع امتثالا للنهي وان خير اختار ترك التصرف تأدبا بآداب العبودية
الا ان يكون المخير ناقص المعرفة لعدم احاطتها بمقتضيات التحقق بهذا

المقام

المقام قال ابو السعود لاصحابه المؤمنين به ان الله اعطاني التصرف منذ خمس
عشرة سنة وتركناه تظرفا بالظاء المعجمة اي تكرما وايثارا فان الظرف
بكسر الظاء هو الكرم او من اظرف الرجل اي جاء بظريف اي تركناه اتيانا
بامر بديع وكان في النسخة المقابلة بالاصل بحضور الشيخ رضي الله عنه بالمعجمة
وكان المراد به الاتيان بامر ظريف فيستظرفه العارفون وهذا لسان ادلال
اي تبجح واما نحن فما تركناه تظرفا وهو اي التظرف تركه اي ترك التصرف ايثارا
اي اختيارا للحق على نفسه في التصرف وانما تركناه لكمال المعرفة فان المعرفة لا
تقتضيه يعني التصرف بحكم الاختيار فمتى تصرف العارف بالهمة في العالم فعن
امر الهي وجبر لا باختيار ولا نشك ان مقام الرسالة يطلب التصرف لقبول الرسالة
التي جاء بها فيظهر عليه ما يصدقه عند امته وقومه من المعجزات وخوارق
العادات ليظهر دين الله والولي ليس كذلك ومع هذا فلا يطلبه الرسول في
الظاهر لان للرسول الشفقة على قومه فلا يريد ان يبالغ في ظهور الحجة عليهم
فان في ذلك هلاكهم اذا لم يؤمنوا وتمردوا بخلاف ما اذا لم يظهر الحجة عليهم فيبقي
عليهم اي يرحم وقد علم الرسول ايضا كان من كان ان الامر المعجز اذا ظهر للجماعة
فمنهم من يؤمن عند ذلك ومنهم من يعرفه ويجحده ولا يظهر التصديق به اما
ظلما على نفسه كالمنهمكين في الشهوات واما علوا على الناس بالجاه والغلبة
واما حسدا على صاحب المعجزة كالمشاركين له في النسب وغيره ومنهم
من لم يعرفه ويلحق ذلك اي الامر المعجز بالسحر والايهام اي الشعبذة
كالجاهلين والغافلين عنه فلما رأت الرسل ذلك وانه لا يؤمن الا من انار الله
قلبه بنور الايمان بحسب استعداده الفطري ومتى لم ينظر الشخص بذلك النور
المسمى ايمانا فلا ينفع في حقه الامر المعجز فقصرت الهمم اي همم الرسل عن طلب
الامور المعجزة لما لم يعم اثرها في الناظرين ظاهرا بالاسلام ولا في قلوبهم
باطنا بالايمان كما قال في حق اكمل الرسل واعلم الخلق واصدقهم في الحال انك لا تهدي
من احببت ولكن الله يهدي من يشاء ولو كان للهمة اثر ولا بد لما عين الاثر لزومه
اياها لم يكن احد اكمل من رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا اعلى ولا اقوى همة منه
وما اثرت في اسلام عمه وفيه نزلت الآية التي ذكرناها فان قلت لا يفهم من الآية
الا انه صلى الله عليه وسلم كان يحب ان يؤمن ابو طالب واما تصرفه فيه بجمعية الهمة

بحيث لا يبقى له متسع الى غيره فغير معلوم قلنا العلم رضي الله عنه جعل مثله صلى الله
عليه وسلم الى ابا فانه بمثابة التصرف بالهمة من اخرت في التاثير او علم ذلك
من جملة ما القاه النبي صلى الله عليه وسلم اليه وهو صلى الله عليه اعلم بنفسه فان
قلت هب انه تصرف بالهمة ولكن بامر كما عرفت فلم تخلف عنه الاثر قلنا لعل
الحكمة في ان يعلم صلى الله عليه وسلم انه لا اثر للهمة الا فيما له استعداد قبول
اثرها فيستريح عن اتعاب نفسه بتسليط الهمة على ايمان احد فيقتصر على البلاغ
فانه كان شديد الحرص على ايمان قومه كما قال تعالى لعلك باخع نفسك على اثارهم
اذ لم يؤمنوا بهذا الحديث اسفا وفيه اي في شان الرسول مع عمه ابي طالب
نزلت الاية التي ذكرناها ولذلك قال في شان الرسول انه ما عليه الا البلاغ
بصيغة الحصر وقال ليس عليك هديهم ولكن الله يهدي من يشاء وزاد على ذلك
في سورة القصص قوله وهو اعلم بالمهتدين اي بالذين اعطوا العلم بهدايتهم
في حال عدمهم باعيانهم الثابتة فاثبت بعد ذلك الزيادة ان العلم تابع للمعلوم فمن
كان مؤمنا في حال ثبوت عينه وحال عدمه ظهر بتلك الصورة في حال وجوده
وقد علم الله ذلك منه انه هكذا يكون فلذلك قال هو اعلم بالمهتدين فلما قال مثل هذا
قال ايضا ما يبدل القول لدي لان قولي على حد علمي في خلقي وما انا بظلام للعبيد اي
ما قدرت عليهم الكفر الذي يشقيهم حتى اكون ظالما لهم ثم طلبت منهم ما ليس في وسعهم
ان ياتوا به حتى يكون ظلما على ظلم واكون به ظالما ما بل ما عاملناهم الا بحسب
الوجود الا بحسب ما علمناهم وما علمناهم الا بما اعطونا من نفوسهم مما هم
عليه فان كان في الواقع ظلم فهم الظالمون فانهم طلبوا من الجواد المطلق وجود ما
جرى عليهم من الظلم ولذلك قال ولكن كانوا انفسهم يظلمون فما ظلمهم الله
وكما انه ما اعطيناهم من العلم بهم الا ما اعطونا ذواتهم كذلك ما قلنا لهم اي
ما امرناهم نقول لهم كن الا ما اعطينا ذواتنا ان نقول لهم اي ما امرهم بهذا القول وذاتنا
معلومة بما هي عليه من ان نقول كذا ولا نقول كذا فما قلنا لهم الا ما اعطتنا ذاتنا
ان نقول لهم القول منا لكن وعدم الامتثال قطعا ان كان القول امرا ايجاديا او ايجابيا
واقتضت اعيانهم امتثاله وعدم الامتثال ان كان الامر ايجابيا ما اقتضت
اعيانهم امتثاله مع السماع اي مع وقوع سماع قولنا منهم فالكل منا ومنهم
والاخذ عنا وعنهم يحتمل ان يكون هذا الكلام من لسان الاسماء الالهية وهو

الظاهر نظرا الى الكلام السابق ويحتمل ان يكون من لسان الاعيان الثابتة فعلى الاول
معناه ان كل ما دخل في الوجود منا اي حضرات الاسماء بالفعل والتاثير ومنهم اي من
الاعيان الثابتة باعتبار القبول والتاثر والاخذ اي اخذهم الوجود عنا واخذنا
العلم بهم عنهم وعلى الثاني معناه ان الكل منا اي من الاعيان الثابتة المتاثرة ومنهم
اي من الاسماء الالهية المؤثرة اخذهم العلم بنا عنا واخذنا الوجود عنهم
تقدير الكلام ان كان الاعيان الثابتة او الاسماء لا يكونون منا لكان النون في يكونون
وفي بعض النسخ ان لم يكونوا ولا حاجة ح الى هذا التقدير فعلى الاحتمال الاول
معناه ان لم يكن الاعيان الثابتة ظاهرة عنا في عرصة الوجود الكوني باعتبار
انها ما شمت رائحة الوجود فنحن اي الاسماء الالهية ظاهرون فيها منهم لانهم
مجالينا ومظاهرنا باعتبار ظهور عكوسهم وظلالهم في مرآة ظاهر الوجود الحق
وعلى الثاني معناه ان لم يكن الاسماء الالهية منا وكيف تكون منا وهي المؤثرات في وجودنا
فنحن لا شك منهم فمعنى المعنى بعينه فتحقق يا ولي هذه الحكمة الملكية من الكلمة
اللوطية فانها لباب المعرفة لاشتمالها على بيان ان كمال العارف في الرجوع الى منعه
الاصلي وعجزه الذاتي وتركه التصرف في العالم بجمعية الهمة الا امتثالا للامر
الالهي وعلى بيان سر القدر الذي بمعرفته يستريح العارف ويعلم اعذار الخلائق
فيما يجري عليهم وعلى غير ذلك من الحقائق كانحصار الوجود في الفاعل والقابل فقد
بان لك السر اي سر القدر او سر سريان الوجود في الكل وقد اتضح الامر اي امر الوجود
على ما هو عليه وانحصاره في الفاعل والقابل وقد اندرج في الشفع اي في صورتي
الفاعل والقابل اللذين بهما الشفعية الوجود الواحد الذي قيل هو الوتر في حد ذاته
الاحدية فص حكمة قدرية في كلمة عزيرية لما كان من مقتضى حقيقة عزير
عليه السلام واحكام عينه الثابتة انبعاث رغبته منه نحو معرفة سر القدر وصف
الشيخ رضي الله عنه حكمته بالقدرية ولما كان القدر مسبوقا بالقضاء لانه تفصيله
قدمه في البيان فقال اعلم ان القضاء حكم الله في الاشياء ازلا بالاحوال الجارية
على اعيانها الى الابد وانما قال في الاشياء مع ان المراد على الاشياء تنبيها على استقرار
هذا الحكم فيها استقرار المظروف في الظرف فلا يتغير اصلا والاشياء اعم من ان يكون
محكوما عليها او بها والحكم واقع ببعضها على بعض فهو فيما بينها وحكم الله في
الاشياء واقع على حد علمه بها في انفسها وفيها معتبرة مع احوالها اللازمة لذواتها

بالاشياء والذات المحكوم عليها واما اذا اخذت اعم فعلمه بها باعتبار تصوراتها
وعلمه فيها باعتبار النسب الواقعة فيها بينها وعلم الله في الاشياء واقع على
ما اعطته اي فيقتضيه المعلومات اي تلك الاشياء من حيث تحلو متبها ما هي عليه
بيان لما اعطته اي من احوالها اي المعلومات عليها في نفسها عند الثبوت
في العلم فعلمه تعالى بالاشياء تابع لما يقتضيه اعيانها من احوالها باستعداداتها
وقبولها اياها والقدر توقيت ما عليه الاشياء في عينها وفي بعض النسخ
توقيت ما هي عليه الاشياء وهو الموافق للنسخة التي قوبلت بحضور الشيخ رضي الله
عنه مع اصلها فضمير هي مبهم تفسيره الاشياء يعني القدر تعيين الاوقات للاحوال
والاحكام التي كانت الاشياء عليها في انفسها حالة الثبوت في العلم باظهارها كل
واحد واحد من تلك الاحوال والاحكام في العين في وقته المخصوص به في العلم فبل
تخصيص الوقت بالتعيين بناء على ان الزمان اصل ساير الاحوال والاحكام
المشخصة فتعيينها تعيينها ويحتمل ان يراد بالتوقيت التعيين مطلقا من غير مزيد
لما في العين على ما في العلم ولا لما في العلم على ما في العين فلا حاجة الى زيادة النقصان
فما حكم القضاء على الاشياء الا بها اي بتلك الاشياء وبما هي عليه في حد انفسها وهذا
اي حكم القضاء على الاشياء بما هي عليه هو عين سر القدر اي عين حقيقة مستورة
عن اعين المحجوبين يترتب عليها القدر يظهر لمن كان له قلب يتقلب
في العلوم والمعارف بطريق الذوق والوجدان او القى السمع اي من ليس له قلب
وهو شهيد حاضر القلب متهيئ لما يرد على سمعه منه قابل لفهمه فلله الحجة
البالغة غاية التبيين للمقاصد على خلقه في اعطائهم ما يستحقونه من الكفر
والعصيان لا للخلق عليه اذ لا يعطيهم الا ما طلبوا منه بلسان استعداداتهم
فما قدر عليهم الكفر بمجرد ارادته من غير اقتضاء قابليتهم واستعداداتهم
ذلك فان قلت الاعيان مع استعداداتها مجعولة للحق تعالى فللخلق الحجة
البالغة قلنا هي مجعولة له تعالى بمعنى انها لما تعينت منه بتجلياته الذاتية صور
شئونه المستجنة في غيب هويته ذاتية بلا تخلل ارادة واختيار بل بالايجاب
المحض فليس لاحد ان يقول يا رب لم جعلتني كذلك فان قلت فعلى ذلك
ما المثوبات والعقوبات على اعمالنا قلنا كما ان اعمال الناس مقتضيات اعيانهم كذلك
المثوبات والعقوبات من مقتضيات اعمالنا فهي ايضا من احوال اعياننا ولكن

مطلب فلله الحجة البالغة غاية التبيين

بواسطة غاية ما في الباب ان الحق سبحانه جواد مطلق فكل ما يطلب منه بلسان الا
ستعداد الوجودي يجود به عليه سواء كان من جنس المثوبات او العقوبات
فالحاكم بالتحقيق تابع لعين المسألة التي يحكم فيها بما تقتضيه ذاتها المسألة
مصدر بمعنى اسم الفاعل اي تابع لعين الحقيقة السائلة التي يحكم ذلك الحاكم
فيها بما تقتضيه ذاتها فالمحكوم عليه بما هو فيه من الاحكام الخاصة به حاكم بلسان
استعداده على الحاكم ان يحكم عليه بذلك اي بما هو فيه فكل حاكم محكوم عليه بما حكم به
من الاحكام وكذلك محكوم عليه بما حكم فيه من الاعيان فان الحكم تابع لها في حكمه كان
الحاكم من كان حقيقيا او مجازيا صوريا او معنويا فتحقق هذه المسألة فان القدر
ما جهل الا لشدة ظهوره فان الشيء اذا جاوز حده انعكس ضده فلم يعرف فكثر فيه
الطلب والالحاح والحكمة في احتجابه عن الانبياء عليهم السلام ان النبي اذا اطلع عليه
لا يقدر على الدعوة واجراء احكام الشريعة على الامة بل يعذر كلا منهم فيما هو
عليه لاعطاء عينه ذلك واعلم ان الرسل صلوات الله عليهم من حيث هم رسل لا من
حيث هم اولياء عارفون على مراتب ما هي عليه اممهم هي ضمير مبهم يفسره اممهم
اي على مراتب ما اممهم عليه من الاستعدادات والقابليات فما عندهم اي عند
كل رسول منهم من العلم الذي ارسلوا به اي ارسل كل واحد منهم بحصة منه الا قدر
ما تحتاج اليه امة ذلك الرسول لا زايد ولا ناقص لانه انما ارسل ليعطي كل واحد من
امته ما يسأله بلسان الاستعداد من غير زيادة ونقصان ليطابق اعطاؤه السؤال
والامم متفاضلة يزيد بعضها على بعض في الفضيلة فتتفاضل الرسل في علم
الارسال اي في علم يقتضيه ارسالهم الى اممهم بتفاضل اممها وما يدل على ذلك
هو قوله تعالى تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض في علوم الرسالة لدلالة الرسل
عليه كما هم ايضا فيما يرجع الى ذواتهم عليهم السلام من حيث انهم انبياء من العلوم
والاحكام متفاضلون بحسب استعداداتهم وما يدل على ذلك هو قوله تعالى ولقد
فضلنا بعض النبيين على بعض وقال تعالى في حق الخلق مطلقا والله فضل بعضكم
على بعض في الرزق والرزق منه ما هو روحاني كالعلوم ومنه حسي كالاغذية
وما ينزله اي الرزق الحق الا بقدر معلوم وهو اي القدر المعلوم الاستحقاق
الذي يطلبه اي يقتضيه الخلق اي العين الثابتة التي اعطاها الله خلقها
فان الخلق بمعنى المخلوق فان الله اعطى كل شيء خلقه فينزل عليه بقدر اي بقدر

استحقاقه ما يشاء اي ما يريد من الارزاق وما يشاء الا ما علم انه استحقه فحكمه به وذلك
الحكم هو القضاء وما علم استحقاقه كما قلناه الا بما اعطاه المعلوم من نفسه فالتوقيت
الذي هو القدر في الاصل للمعلوم والقضاء والعلم والارادة والمشية تبع للقدر
والقدر تبع للمعلوم المقدر فسر القدر اي العلم به من اجل العلوم وما يفهمه الله سبحانه
الا لمن اختصه بالمعرفة التامة فالعلم به يعطي الراحة الكلية للعالم به ويعطي العذاب
الاليم للعالم به ايضا اعلم ان العلم بسر القدر على نوعين احدهما على سبيل الاجمال والكلية
بان يعلم ان الاحوال الجارية على الموجودات انما هي من مقتضيات اعيانهم الثابتة والحق
سبحانه ما يحكم عليهم في القضاء السابق الا بمقتضى ذواتهم ومقتضى الذات لا يمكن
ان تختلف عنها والراحة الكلية في هذا النوع من العلم الخلاص عن الاعتراض على الحق
في ارتكابهم اسباب الشقاوة دنيا واخرة واجتنابهم عن اسباب السعادة كذلك وعلى
الحق تعالى بانه لم لا يساعدهم على ما يسعدهم ولم لا يجنبهم عما يشقيهم عن المبالغة في
نهيهم عن المنكرات وزجرهم عن المحظورات وفي امرهم بالمرضيات وحثهم على المامورات
والعذاب الاليم فيه ان يشاهد على نفسه او على غيره انواعا من الاسقام والالام و
المصايب والمتاعب في الدنيا ووجوها من موجبات العذاب والعقاب والنكال
والوبال في الاخرة ولا يعلم انه هل من مقتضيات اعيانهم الثابتة الخلاص عنها ام لا
فيتحزن ويتألم على ذلك شفقة على نفسه وغيره والنوع الثاني من العلم بسر القدر ان
يكاشف العارف بما يقتضيه عينه او عين غيره من الاحوال والاحكام على سبيل التفصيل
فالراحة الكلية فيه سكون العارف عن طلب ما لا يقتضيه عينه واستراحته عنه
اذا كان مكاشفا بعينه وسكونه عن حيث غيره الذي له شفقة بالنسبة اليه
على ما ليس من مقتضيات عينه اذا كان مكاشفا بعين غيره والالم من زوال ما
حصل في الصورتين والعذاب الاليم تألمه حيث يدرك ان قصوره او قصور غيره
في تحصيل بعض الكمالات لعدم اقتضاء العين ويأسه عن تداركه فهو اي سر القدر
من حيث العلم به يعطي النقيضين كما هو مقتضى الهوية المطلقة وهي الراحة
الكلية والعذاب الاليم وبه اي بسر القدر يعني الاعيان الثابتة وصف الحق نفسه
بالغضب والرضى فانه يتجلى الحق سبحانه وتعالى بحسبها وظهر اثار القهر والجلال فهو
الغضب واذا تجلى عليها وظهر اثار اللطف والجمال فهو الرضى وبه تقابلت الاسماء الالهية
فالاسماء المتعلقة بالرضى جمالية وبالغضب جلالية حقيقة تحكم في الموجود

المطلق باثبات الغضب والرضى له وتوصيفه بالصفات المتقابلة الجمالية والجلالية
وفي الوجود المقيد بالسعادة والشقاوة وكونه مرضيا عند ربه او مغضوبا عليه
الى غير ذلك فلا يمكن ان يكون شيء اتم منها حيطة ولا اقوى ثانيا او الحكم
فعمّ العموم حكمها المتعدي وغير المتعدي فقوله المتعدي يحتمل ان يكون
مجرورا صفة للحكم والعموم حكمها المنقسم الى قسمين اي المتعدي وغير المتعدي
فالمتعدي ما يتجاوز عن مظهرها الى الموجود المطلق والمقيد المغاير لمظهرها
وغير المتعدي ما يختص بمظهرها وان يكون مفعولا للعموم بحذف وغاية كل الموجودات
وان يكون مفعولا للعموم اي لعموم حكمها الحكم المتعدي وغير المتعدي والمعنى
على قياس ما عرفت ولما كانت الانبياء صلوات الله عليهم اجمعين لا تاخذ
علومها الا من الوحي الخاص الالهي الذي هو الاخبار عن الحق سبحانه بواسطة
او بغير واسطة فقلوبهم ساذجة من النظر العقلي لعلمهم بقصور العقل من
حيث نظره الفكري دون ذوقه الذاتي عن ادراك الامور على ما هي عليه
بطريق الفكر والاستدلال والاخبار ايضا وان كان وحيا من قبل الله
يقصر عن ادراك ما لا ينال الا بالذوق لتباين ركنيهما اذ مدرك احدهما
السمع ومدرك الاخر الذوق فلم يبق العلم الكامل الا في التجلي الالهي وكشف
ما يكشفه الحق عن اعين البصائر والابصار من الاغطية فما في ما يكشف
من قوله ومن الاغطية بيان له ولا يتم المعنى الا بتقدير مضاف كما ذكره
اعني كشف ما يكشفه فيدرك الامور قديمها وحديثها وعدمها ووجودها
ومحالها وواجبها وجائزها على ما هي عليه في حقائقها واعيانها فلما كان مطلب
العزير اي طلبه معرفة القدر على الطريقة الخاصة النبوة يعني الاخبار
بطريق الوحي لذلك وقع العتب عليه كما ورد في الخبر لكن لم تنته للحصول
الكامل عن ديوان النبوة فان طريق حصولها الكشف عن اعين البصائر والابصار
لا الطريقة الخاصة النبوية التي هي الاخبار عن الله سبحانه فلو طلب الكشف
الذي ذكرناه ربما كان لا يقع عليه عتب في ذلك والدليل على سذاجة قلبه
من النظر العقلي قوله في بعض الوجوه انى يحيي هذه الله بعد موتها وانما قال
في بعض الوجوه فان للمفسرين فيه وجوها احدها ان القائل بهذا القول
عزير عليه السلام وفي الوجوه الاخر غيره والاحسن ان يقال المراد ببعض

ببعض الوجوه ما ذهب اليه الظاهريون من ان سواله هذا انما على سبيل الاستبعاد
والاستغراب فان المنظر العقلي مما يرفع الاستغراب عن احياء الموتي بعد موتها
لكنه عليه السلام لم يلتفت اليه لانه تكبر من الطريقة الخاصة النبوية والوجه
الاخر ما اشار اليه بقوله واما عندنا اي واما في بعض الوجوه الذي عندنا معاشر
اهل الكشف فصورته عليه السلام في قوله هذه الصورة ابراهيم عليه السلام في قوله
ارني كيف تحيي الموتي اي ليس في قوله هذا الكون ابراهيم عليه السلام بمعني الاستقرار
والاستعجاب فان المحقق بمقام النبوة والولاية لا يستبعد من الله القادر الموجد المحيي
المميت المعيد اي يحيي الاموات ويعيدهم مرة اخري بل طلب عليه السلام ان يريه
الحق كيفية احياء الموتي ليكون في ذلك صاحب شهود لا صاحب نظر واستدلال
ولا اهل خبر واستخبار ويقتضي ذلك اي السوال على هذا الوجه الجواب بالفعل لا بالقول
وذلك الفعل هو الفعل الذي اظهره الحق سبحانه فيه بعثه منطويا هذا الفعل من حيث
الدلالة عليه في قوله فاماته الله مائة عام ثم بعثه فقال له وانظر الى العظام
كيف ننشزها ثم نكسوها لحما فعاين كيف تنبت الاجسام تحقيقا فاراه الكيفية
اي كيفية احياء الموتي فسال عطف على اراه اي فسال بلسان الحال بعد ما سال
عن كيفية احياء الموتي بلسان القول واجيب بالفعل عن القدر الذي هو
مبدا هذه الافعال العجيبة المعلومة له حين بعثه ونشر عظام حماره وكساها
لحما بان كوشف بالاعيان الثابتة وكيفية افتتاح وجود المعلومات عنها وادراكها
ادراك ذوق ووجدان فالمسول بهذا السوال مجموع امرين ولا يدرك هذا المجموع
الا بالكشف للاشياء في حال ثبوتها في عدمها وافتتاح الوجود عنها اعطي
عزير عليه السلام ذلك المجموع فان ذلك من خصايص الاطلاع الالهي كما يظهر وجهه
فيما بعد فمن المحال ان يعلمه الا هو فانها اي الاشياء في حال ثبوتها في عدمها المفاتح
الاول بالنسبة الي الموجودات العينية فان المفاتيح الاول مطلقا انما هي الشون
الذاتية التي يكون الاشياء في حال ثبوتها في العدم صورها اعني مفاتح الغيب
التي لا يعلمها الا هو من حيث انها مفاتح علم ذوق ووجدان الا هو وقد يطلع الله من
شاء من عباده على بعض الامور من ذلك المذكور بان يكاشف ببعض الاعيان
الثابتة في العلم وجريان احواله عليه تفصيلا ولكن لا يدرك كيفية افتتاح
الوجود عنها بالذوق والوجدان اصلا ولما كان السوال الثاني ناشيا عن

السوال الاول لازم للثاني لما كانت الاية الدالة على الاول بالمطابقة كالدال على الثاني
بالالتزام فالعتب الواقع عليه انما هو باعتبار المعني الثاني كما صرح به فيما بعد وكما
اشار انفا الي ان الاطلاع على الاشياء حين ثبوتها في العلم وافتتاح الوجود عنها
من خصايص الاطلاع الالهي اراد ان يوضحه غاية الايضاح فقال فاعلم ان اي
الشان ان الاشياء حال ثبوتها في العدم التي تسمي مفاتح بالحقيقة الا في حال الفتح
وحال الفتح هو حال تعلق التكوين بالاشياء او قل ان شئت حال تعلق القدرة بالمقدور
فانه لا اختلاف بينهما الا بحسب العبارة ولا ذوق لغير الله في ذلك التكوين وتعلق
القدرة فلا يقع فيها تجل ولا كشف اذ لا قدرة ولا فعل الا لله خاصة اذ له الوجود
المطلق الذي لا يتقيد ولا شك ان مبدا التاثير والفعل هو الاطلاق كما ان مبدا
التاثر والانفعال هو التقيد فلما راينا عتب الحق له عليه السلام في سواله في القدر
علمنا انه طلب هذا الاطلاع اي شهود تعلق القدرة بالمقدور ذوقا فطلب
ان يكون له قدرة تتعلق بالمقدور ليشهد هذا التعلق ذوقا لان ذوق
تعلق القدرة ما يكون الا للقادر بالذات وما يقتضي ذلك الا من له الوجود
المطلق فطلب ما لا يمكن وجوده في الخلق ذوقا فان الكيفيات لا توجد ايضا لا تدرك
الا بالاذواق واما ما روينا مما اوحي الله به اليه لئن لم تنته لامحون اسمك
من ديوان النبوة اي ارفع عنك يعني فمعناه ارفع عنك جواب ما اي ارفع عنك
طريق الخبر والانباء الذي هو طريق الانبياء واعطيك الامور على التجلي والتجلي
لا يكون الا بما انت عليه من الاستعداد الذي به يقع الادراك الذوقي فتعلم
انك ما ادركت الا بحسب استعدادك فتنظر في هذا الامر الذي طلبت
فاذا لم تره وفي بعض النسخ فلما لم تره في ذلك التجلي الذي اعطيك الامور به
الذي طلبت تعلم انه ليس عندك استعداد الذي تطلبه اي يطلب ذلك
لا استعداد الامر الذي طلبته وان ذلك الامر الذي طلبته من خصايص الهوية
الالهية وقد علمت ان الله اعطي كل شي خلقه اي استعداده الذي يخلق
في الشهادة بحسبه فاذا لم يعطك هذا الاستعداد الخاص فما هو اي هذا الاستعداد
خلقك ولو كان خلقك لاعطاكه الحق الذي اخبر انه اعطي كل شي خلقه فتكون انت الذي
تنتهي عن مثل هذا السوال من نفسك لا تحتاج فيه الي نهي الهي وهذا الذي ذكرنا

مطلب عتب لعزير

في معنى محو اسمه عن ديوان النبوة فانه امر الله بعزير ووعد لا عجب ووعيد اعلم ان
المعاد على ضربين احدهما اعادة الصورة المركبة من اجزاء مخصوصة بعد افتراق
تلك الاجزاء وجمعها على نحو هيئتها الاولى واعادتها لاتصال روحها بها اتصال
تدبيره وتنويره لتلك الصورة وتمكين اياها من التصرف المخصوص بتلك الصورة ورد معا
ومن هذا القبيل كان اعادة حمار عزير عليه السلام والثاني حراسة الصورة المركبة
من انفكاك اجزائها مع مفارقة الروح عنها لعدم استعداد الصورة لقيام الحيوة
المستلزمة لاقبال الروح على تدبير تلك الصورة فان بعض الارواح لكمالها اكتسب
الصورة زمان تدبيره لها صفة البقاء الذي تقتضيه ذاته وابقاها ما
يعرض عنها بحيث يوجب انفكاك اجزائها لضعفه وعجزه عن الجمع بين
الطرفين الدنيا والاخرة فان الارواح الكاملة لا يشغلها شان عن شان فلم
يعرض عن هذا العالم بكل وجه فمثل هذا الجسد المحروس من الانفكاك متى ايد
بقوة وامر يكسبه ضربا من الاعتدال اتصلت به الحيوة واستعد لاقبال
الروح عليه بالتدبير ومن هذا النوع كانت اعادة عزير عليه السلام واعلم
ان الولاية التي هي عبارة عن الفناء في الحق سبحانه والبقاء به هي الفلك اي المعنى
الكلي المحيط بكل ولي ونبي ورسول العام الكلي الشامل للنشاتين الدنيوية والاخروية
الشامل لجميع احيانهما ولعلائها اي لاحاطتها وعمومها لم تنقطع في هذه النشاة
اصلا بان تكون هذه النشاة باقية وهي منقطعة فان عند انقطاعها عن
هذه النشاة ينتقل الامر الى الاخرة ولها اي للولاية الانباء العام الذي
يتحقق مع النبوة وبدونها لان الولي هو الفاني في الحق سبحانه وعند
هذا الفناء يطلع على المعارف والحقائق فينبي عنها عند بقائه بالله ٥
واما نبوة التشريع التي هي خصوص مرتبة في الانباء العام والرسالة التي
هي خصوص مرتبة في النبوة فمنقطعة اي كل واحدة منهما منقطعة في هذه
النشاة لاستيعاب جميع احيانها فلا يبعث رسول ولا نبي اخر ولا يتعدى
الى النشاة الاخرى ايضا فلا يبعث فيها الانبياء المشرعون وكل واحدة
من النبوة والرسالة في نبينا محمد صلى الله عليه وسلم قد انقطعت كما قال صلى الله
عليه وسلم لا نبي بعدي فلا نبي بعده يعني مشرعا اي اتيا بالاحكام الشرعية

من غير

من غير متابعة لنبي اخر قبله كموسى وعيسى ومحمد عليهم الصلاة والسلام او تحت حكمه
اي متبعا لما شرعه له النبي المتقدم كانبياء بني اسرائيل اذ كلهم كانوا داعين
الى شريعة موسى عليه السلام ولا رسول وهو اي الرسول هو المشرع اي الاتي بشريعة
من غير تبعية لنبي اخر وهذا الحديث المنبي عن انقطاع النبوة بعد نبينا صلى
الله عليه وسلم قصم ظهور اولياء الله الظاهرين في هذه الامة لانه اي ذلك الحديث
يتضمن ويدل على انقطاع ذوق العبودية الكاملة التامة التي لا يشوبها
ربوبية فانه لا يكون هذا الذوق الا في مقام النبوة فبانقطاعها ينقطع ولا ينطلق
عليه اي على الولي اسمها اي اسم العبودة الخاص بها الغير المنطلق على الله سبحانه وذلك
يوجب قصم ظهورهم فان العبد الذي يحب في درجات الولاية يحب ان يذوق العبودة
الكاملة والايشارك سيده وهو الله سبحانه في هذا المقام في اسم فيكون عبدا محضا
والعبد لم يتسم في مرتبة الجمع بنبي ولا رسول يعني بالولي واتصف بهذا الاسم فيشارك
العبد فيه فلا يكون من الاسماء الخاصة بالعبد واستدل على تسميته سبحانه بهذا الاسم
لقوله فقال تعالى الله ولي الذين امنوا وقال تعالى ايضا هو الولي الحميد فهو الله سبحانه
وتعالى بالاصالة كساير الاسماء ولعبيده تخلقا او تحققا او تعلقا وهذا الاسم باق
جار على عباد الله دنيا واخرة فهو مشترك بين الحق سبحانه وبين عبيده فلم يبق
للعبد اسم يختص به العبد بحسب مرتبته الكمالية بحيث يطلق عليه دون الحق
بانقطاع النبوة والرسالة بانقطاع النبوة والرسالة فانهما اذا انقطعتا لم يتسم
العبد بالنبي والرسول فلا يكون له اسم خاص به فلما ذكره رضي الله عنه ان النبوة
التشريعية قد انقطعت بعد نبينا صلى الله عليه وسلم اراد ان يبين ان المنقطعة
ما يكون بغير اجتهاد وما يكون بالاجتهاد باب ولم هذه النشاة وان انقطعت
في النشاة الاخرة ومنه فقال الا ان الله سبحانه لطف بعباده فابقى لهم النبوة العامة
التي هي الانباء عن المعارف والاحكام الالهية والتشريع فيها من غير اجتهاد
وابقى لهم اي لعباده التشريع الواقع في ضمن الاجتهاد في ثبوت الاحكام وابقى
لهم الوراثة في التشريع فقال على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم العلماء ورثة
الانبياء وما ثم ميراث في ذلك التشريع الا فيما اجتهدوا فيه من الاحكام فشرعوه
اي في الاحكام اجتهادا فيها واستنبطوها من ماخذها من الكتاب والسنة
فشرعوها بطريق الاجتهاد فاذا رايت النبي يتكلم بكلام خارج عن التشريع

كقوله عليه السلام لو دليتم بحبل لهبط على الله وكحديث قرب النوافل وقرب
الفرايض وغير ذلك مما يتعلق بكشف الحقايق الالهية والاسرار الربانية فمن
حيث هو ولي وعارف اي فعلم ذلك النبي من حيث هو ولي وعارف بالله معرفة ذوق
وشهود يتكلم به لا من حيث هو نبي ورسول الله فان الولاية جهة حقانية والنبوة
جهة خلقية ولهذا اي لاجل كون الولاية جهة حقانية والنبوة جهة خلقية
مقامه اي مقام النبي من حيث هو عالم بالله عارف به ومن حيث هو ولي اتم واكمل
من مقامه من حيث هو رسول او ذو تشريع وشرع فاذا سمعت احدا من اهل الله
يقول او ينقل اليك عنه قال الولاية اعلى من النبوة فليس يريد ذلك القايل الا — انه ح
ما ذكرناه من ان مقامه من حيث ولايته اعلى من مقامه من حيث نبوته لا ان الولي
التابع اعلى من النبي فان النبي جامع لجهتي الولاية والنبوة والولاية فيه اتم واكمل
والولي غايب لجهة النبوة والولاية فيه دون ولاية النبي فكيف تكون اعلى
من النبي او سمعت احدا من اهل الله يقول ان الولي فوق النبي والرسول فانه يعني
بذلك القول يفوق الولي على النبي في شخص واحد جامع لجهتي النبوة والولاية وهو
اي ما يعنيه ذلك القايل ان الرسول من حيث انه ولي اتم منه من حيث هو نبي ورسول
لا ان الولي التابع له اي للرسول اعلى منه اي من الرسول فان التابع لا يدرك المتبوع
ولا يصل الي مرتبته ابدا فيما هو تابع له فيه وانما قيد بذلك اشارة الي ما سبق من
ان الرسل مع انهم متبوعون ياخذون من مشكوة خاتم الاولياء وانما قلنا ان التابع
لا يدرك المتبوع اذ لو ادركه ووصل الي مرتبته لم يكن تابعا له من هذه الحيثية فان
مرتبة المتبوع الاخذ من غير تبعية نبي ولا رسول فافهم فان قلت الولاية جهة
حقانية والنبوة جهة خلقية فهي اتم واعلى من النبوة مطلقا سواء تحققت في النبي
او الولي ولا يلزم من ذلك التفضيل الولي على النبي فلا حاجة الي التقييد بكونهما في
شخص واحد قلت نعم لكن الشيخ رضي الله عنه انما قيد بذلك مبالغة في الادب
ودفعا لان يتوهم الجهال من كلامه تفضيل الولي على النبي فمرجع الرسول والنبي
المشرع اي رجوعهما في تشريع الاحكام وتبليغها الي الخلق الي الانام الي جهة
الولاية والعلم فانهما ما لم ياخذ الاحكام من الله سبحانه بجهة الولاية لم يتمكنا
من التشريع والتبليغ بجهة الرسالة والنبوة وعطف العلم على الولاية تفسيري
فان حقيقة الولاية هي العلم بالله سبحانه كشفا وشهودا او تعريفها بالفناء في الله

ابا لفناء

والبقاء به تعريف عالي لا يمكن ذلك العلم والشهود في الخلق الابد الا الذي لا بد
سبحانه حيث اراد تكميل جهة رسالة نبينا صلى الله عليه وسلم [illegible]
بطلب الزيادة منه العلم لا من غيره فلو لم يكن العلم مما يرجع اليه النبوة
وتزداد بزيادته لما امره سبحانه بطلب زيادته حيث اراد تكميل جهة
رسالته فقال امرا للمصطفى صلى الله عليه وسلم وقل رب زدني علما بزيادة تجلياتك
الذاتية والاسمائية والافعالية والاثارية التي هي جهة ولايتي لتقوى به
جهة رسالتي ونبوتي وذلك الذي ذكرناه من انقطاع النبوة واختتامها
على نبينا صلى الله عليه وسلم وعدم انقطاع الولاية دنيا والاخرة من
اجل انك تعلم ان الشرع تكليف من الله سبحانه لعباده باعمال مخصوصة
او نهي لهم عن اعمال مخصوصة ومحلها اي محل تلك الاعمال المخصوصة
هذه الدار المنقطعة فهي اي تلك الاعمال منقطعة بانقطاع هذه الدار ولو
انبعث نبي ياتي بشرع يكفي الي زمان انقطاع تلك الاعمال ينبغي ان ينقطع
النبوة به ويختم عليه ولا يكون بعده نبي والولاية ليست كذلك اي منقطعة
اذ لو انقطعت لانقطعت حقيقتها من حيث هي اي مطلقا لا من حيث
خصوصية معينة اذ انقطاعها من حيثية مخصوصة لا محذور فيه كما
انه حيث انقطعت الرسالة من حيث هي واذا انقطعت الولاية انقطعت
من حيث هي لم يبق لها اسم والتالي باطل اذ الولي اسم باق لله ابدا كما
قال ان الله هو الولي الحميد فهو اي الاسم الولي لله سبحانه بالاصالة ولعبيده
بالتبعية تخلقا باسم الله بالنظر الي بعض العبيد وتحققا بها بالنظر
الي بعض اخر وتعلقا بالنسبة الي بعض اخر فالولاية حقيقة واحدة في
الواجب والممكن لكن حصولها في الواجب تعالى بالاصالة وفي الممكن على
سبيل التخلق او التحقق او التعلق فلا يرد ما قيل هذا الكلام انما يتم لو كانت
حقيقة الولاية في الواجب تعالى والممكن حقيقة واحدة بالذات
مختلفة بالاضافة وذلك ممنوع واذا عرفت ان النبوة منقطعة دون
الولاية فقوله تعالى للعزير لئن لم تنته عن السوال عن ماهية القدر خطا بالعزير
لامحون اسمك من ديوان النبوة معناه باعتبار الجزء الذي هو لامحون
فياتيك الامر على الكشف بالتجلي الذي يقوى به جهة الولاية وتفنى به

جهة النبوة والرسالة كما اشار اليه عليه السلام بقوله لي مع الله وقت
لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل ويتميز عنك بذلك التجلي اسم
النبي والرسول وتبقى له اي للنبي الذي هو انت [illegible] والاية او تبقى له
ولاية كما قال والولي اسم باق ابدا او تبقى لعزيز والاسم على ان يكون الايمان
بضمير المخاطب على سبيل الحكاية عن الله تعالى وبعد تمامها يقول الشيخ وتبقى
له اي لعزير ولاية اعلم انه لما كان للنبي جهتان جهة ولاية ولها شرف
حال وجهة نبوة ولها فضيلة وكمال فعند كشف سر القدر بالتجلي
يقوى مقام الولاية ويضمحل مقام النبوة والرسالة لقوة الاختصاص
والتوغل في التاله فالاخبار بمحو النبوة والالتها باعتبار ان فيه فوات
فضيلة وكمال وعيد باعتبار ان فيه شرف حال وعد ولذلك ذهب
بعضهم الى انه وعيد وبعضهم الى انه وعد كما اشار اليه الشيخ رضي
الله عنه بقوله الا انه لما دلت قرينة الحال اي حال عزير عليه السلام وهي
مروره على القرية الخاوية وسواله الظاهر في الاستغراب والاستعجاب
عن كيفية احيائها على ان هذا الخطاب يعني الخطاب بمحو اسمه من ديوان
النبوة ان لم ينته عن السوال جرى مجرى الوعيد علم من اقترنت عنده
هذه الحالة اي حالة المرور والسوال الظاهر في الاستغراب مع الخطاب
بالوعيد بانقطاع خصوص بعض مراتب الولاية في هذه الدار اذ النبوة
والرسالة خصوص رتبة في الولاية على بعض ما تحتوي عليه الولاية من
المراتب الكمالية ولا يوجد في الرتب الاخرى فعلم من الوعيد بانقطاع النبوة
انه اي النبي اعلى رتبة من الولي الذي لا نبوة تشريع له ولا رسالة
ومن اقترنت عنده حالة اخرى تقتضيها ايضا رتبة النبوة وهي
ان النبي لكونه وليا واصلا عارفا بالحقايق الالهية مشاهدا للظهور الحق
في جميع مراتبه لا يمكن ان يستغرب شيا من مقدوراته ولا ان يسال عنه
ما لا يمكن حصوله ثبت عنده ان هذا وعد لا وعيد لان الشرع لا يعلل وان
سواله عليه السلام عن القدر مقبول لكنه مجاب اذ النبي هو الولي الخاص
المكاشف بما في استعداده فلا يسال ما ليس في استعداده ويعرف
بقرينة الحال ان النبي من حيث الولاية هذا الاختصاص محال

والقوية قرية الارض اذا سار فيها فابعده صحاح

ثم

بعضهم

شوكة

في الابتلاء

ع

ان يتوجه على ما يبوه ان الله يكرهه منه من الاستغراب والاستعجاب او تقدم
على ما يعلم ان حصوله محال وهو الاطلاع على كيفية تعلق القدرة بالمقدورات ذوقا
فاذا اقترنت هذه الاحوال عند من اقترنت عنده وتقررت اخرج هذا الخطاب
الالهي عنده في قوله لامحون اسمك من ديوان النبوة مخرج الوعد لا الوعيد
وصار هذا الخطاب بشارة له على علو مرتبة باقية بعد محو النبوة في هذه الدار
وهي المرتبة الباقية على الانبياء والرسل في الدار الاخرة التي ليست
بمحل لشرع يكون عليه اي على ذلك الشرع احد من خلق الله في جنة ولا نار بعد
الدخول فيهما وانما قيدناه بالدخول في الدارين الجنة والنار لما شرع يوم القيمة
لاصحاب الفترات الذين لم يبعث فيهم نبي مشرع واندرست شرايع من
قبلهم والاطفال الصغار الذين ماتوا قبل اوان التكليف والمجانين الذين
لم يكن لهم صلاحية التكليف فيحشر هولاء المذكورون في صعيد واحد من الساهرة
لاقامة العدل ولاجل المواخذة بالجريمة ولاجل الثواب العلي اي للثواب
المترتب على العمل كدرجات الجنة الحاصل من محض الوهب في حق اصحاب
الجنة فاذا حشروا في صعيد واحد بمعزل عن الناس بعث فيهم نبي من افضلهم
وتمثل لهم نار يأتي بها هذا النبي المبعوث في ذلك اليوم في صورة نار فيقول
لهم انا رسول الله اليكم فيقع عندهم اي عند بعضهم التصديق به ويقع التكذيب
عند بعضهم ويقول لهم اقتحموا اي ادخلوا هذه النار بانفسكم من غير ان لا خاطب
غيركم جبرا فمن اطاعني نجا ودخل الجنة ومن عصاني وخالف امري هلك فيها امرته به من الاقتحام فقد نجا من النار
وكان من اهل النار فمن امتثل منهم ورمى بنفسه فيها سعد ونال الثواب العلي ووجد تلك النار بردا
وسلاما ومن عصاه استحق العقوبة فدخل النار ولم يقتحم النار ونزل فيها
بعمله المخالف لما امره النبي به ليقوم العدل من الله في عباده ولذلك يدل على
اعتبار ذلك التقييد قوله تعالى يوم يكشف عن ساق ويدعون الى السجود
فهذا اي الدعاء الى السجود تكليف وتشريع فيهم فمنهم من يستطيع السجود
ومنهم من لا يستطيعون السجود وهم الذين قال الله تعالى فيهم ويدعون
الى السجود فلا يستطيعون اي السجود كما لم يستطع في الدنيا امتثال امر الله
بعض العباد كابي جهل وغيره فهذا الذي ذكرنا من الصور نبي تدليهي

مطلب الحشر التشريع

[illegible] فيهم [illegible]

من الشرع في الاخرة يوم القيمة قبل دخول النار والجنة فلهذا عيدناه والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على نبيه والراجعين فص حكمة نبوية في كلمة عيسوية لفظ النبي وردت بالهمزة وبدونه فبالهمزة مشتق من النبأ بمعنى الاخبار فنسب الشيخ رضي الله عنه حكمته اليه لانه انبأ عن نبوته في المهد بقوله واتاني الكتاب وجعلني نبيا وفي بطن امه بقوله لا تحزني قد جعل ربك تحتك سريا اي سيدا على القوم بالنبوة فله زيادة خصوصية بها وبدون الهمزة من نبا ينبو بمعنى ارتفع لارتفاعه الى السماء قال تعالى بل رفعه الله اليه ثم اعلم ان لعيسى عليه السلام جهة جسمانية يظن انه تكون عن ماء مريم واذا نظر الى جهته الروحانية واثارها من احياء الموتى وخلق الطير من الطين يحكم انه عن نفخ جبرايل واذا نظر الى احديته جمعها يقال انه متكون منهما فلذا قال الشيخ رضي الله عنه على سبيل منع الخلو المحتمل انفراد كل من الامرين واجتماعهما في تكونه عن ماء مريم او عن نفخ جبرين هو لغة في جبريل وهذا الكلام يحتمل ان يكون خبرا كما هو الظاهر او استفهاما للتقرير بتقدير الهمزة في صورة البشر الموجود من طين حال من جبرين اي عن ماء مريم او عن نفخ جبريل حال كونه متمثلا في صورة بشرية كما قال تعالى فتمثل لها بشرا سويا تكون الروح اي حقيقته المعنوية العيسوية بصورته الشخصية الخارجية في ذات مطهرة عن الطبيعة عن غلبة احكام الطبيعة السفليات العنصرية التي يدعوها الله سبحانه ويسميها في كتابه العزيز بسجين ماخوذ من السجن لان كل من هو في عالم الطبيعة مسجون محبوس مقيد بالتعلقات الجسمانية والقيود الظلمانية وفي بعض النسخ تدعوها بتاء الخطاب او الثانية اي الطبيعة التي تدعوها انت بسجين او الطبيعة تدعو تلك الذات المطهرة الى سجين فيكون الباء بمعنى الى لاجل ذلك اي لاجل تكونه من نفخ جبريل لان للارواح صفة البقاء او لاجل تكونه في ذات مطهرة لان طهارة المحل يوجب طهارة الحلول والطهارة تستدعي طول البقاء قد طالت اقامته اي اقامة الروح الذي هو عيسى عليه السلام فيها اي في صورة البشر فزاد طول اقامته على الف من السنين بتعيين اي بتعيين الحق تلك المدة لما تقتضي استعداده اياها وفي رواية الى حين اي زيادة ممتدة الى حين عينه الحق سبحانه بمقتضى استعداده

فص حكمة نبوية في كلمة عيسوية

مطلب عمر عيسى عليه السلام

ولهذا حكم بزيادة طول اقامته على الف لان مولد عيسى عليه السلام كان قبل مولد نبينا صلى الله عليه وسلم بخمس مائة وخمس وخمسين وقد بقي بعد وسيبقى ويدعو الناس الى دين نبينا صلى الله عليه وسلم روح اي روح ملقى من الله احدية جمع الاسماء وكلمة ملقاة منه بواسطة جبرايل الى مريم ليكون مظهر لهذا الاسم الجامع لا من غيره يعني لا من غير ذلك الاسم الجامع من الاسماء التابعة له ولا من الوسايط الكونية فهو ملقي منه بلا واسطة فلذا اي لكونه ملقى من هذا الاسم الجامع ومظهرا له ظهر منه اثار الاسماء المتكثرة كما انه احيى الموات فان احياء الموات انما يترتب على اسماء كثيرة من اسمائه سبحانه كالحي العليم المريد القادر المحيي وكما انشا الطير يعني الخفاش من طين فان انشاء الطير لذلك يترتب على ما سبق من الاسماء وعلى الخالق والمصور ايضا وانما احيى الموات وانشاء الطير حتى يصح اي يثبت ويظهر له من ربه الذي هو هذا الاسم الجامع نسب بالفتحتين اي نسبة بالمظهرية اي بذلك النسب يؤثر في العالي المرتبي الذي هو الانسان باحياء الاموات منه وفي الدون اي في الشيء الذي هو دون الانسان بالرتبة كالطير بانشاء نوع منه او في العلويات والسفليات الله طهره جسما من ادناس الطبيعة ونزهه روحا من الصفات الذميمة والملكات الرذيلة وصيره مثلا اي مما ثلا مشابها لنفسه بتكوين اي بجامع التكوين فكما انه سبحانه يكون الاشياء كذلك هو يكون وقيل معناه صيره مثلا لادم بتكوينه من غير اب اعلم ان من خصايص الارواح المجردة التي من صفاتها الذاتية الحيوة ومن شانها التمثل بالصور المثالية انها لا تتعلق بشيء في مقام تجردها الا حيي ذلك الشيء المتعلق به بحسب استعداده للحيوة ولا يظن انها لا تمسه في حال تمثلها الا حيي ذلك الشيء الموطى عليه وسرت منها الحيوة فيه بل فيما لا يمسه ذلك الشيء الموطو عليه ولهذا السريان والعلم به قبض السامري قبضة اي قبضة تراب من اثر براق الرسول الذي هو جبريل عليه السلام متمثلا بصورة بشرية وهو اي هو جبرايل هو الروح حقيقة باعتبار حقيقته المجردة ومجازا باعتبار صورته المثالية وكان السامري عالما بهذا الامر فلما عرف بنور بصيرته المكتسبة في صحبة موسى عليه السلام انه اي الرسول جبرايل عرف ان الحيوة قد سرت فيما وطي عليه من التراب وانها تسري من ذلك

ثلا مشابها

التراب الموطوء عليه اي بما يلابسه فقبضت قبضة من اثر براق الرسول بالقاف
المعجمة والصاد المهملة اي بملابسه على الاول او باطراف اصابعه على الثاني فنبذتها
اي طرح السامري هذه القبضة من التراب في صورة العجل المتخذة من حلي القوم
فخار العجل بسراية المقبوض فيه وانما يسمى الصوت الظاهر من العجل خوارا اذ العجل
من نوع البقر وصوت البقر انما هو خوار ولو اقامه اي السامري العجل باعتبار
مادته صورة اخرى ابلية او كبشية او شاتية او انسانية او غير ذلك لنسب
على البناء للمفعول او الفاعل اي لنسب الله سبحانه او السامري بان يكون
مسندا الى السبب اليه اي الى العجل الذي اقامه صورة اخرى اسم الصوت
الذي لتلك الصورة كالرغا بضم الراء والغين المعجمة للابل خاصة والثواج
بضم الثاء المثلثة والجيم للكباش خاصة والثغار بفتح الباء المنقوطة بنقطتين
من تحت والعين المهملة للشاه خاصة والصوت للانسان ولغيره ايضا
او النطق له خاصة او الكلام فذلك القدر من الحياة السارية في الاشياء
بل الروح الذي منه سرت تلك الحيوة في الاشياء يسمى لاهوتا لان الحيوة
صفة الهية يستلزم صفات الهية اخرى كالعلم والارادة والقدرة والناسوت
هو المحل القايم به ذلك الروح بل صفاته السارية منه فيه فان الروح ليس
قايما بالمحل بل القايم به انما هو الصفات السارية من الروح اليه فالناسوت
وان كان ماخوذا من الناس ليس مخصوصا به بل يطلق عليه وعلى غيره
باعتبار محليته لصفات الروح وفيما معا به ولما كان اسم الروح يطلق
على الصورة المشهودة العيسوية وعلى الصورة المثالية الجبرئيلية
اراد ان ينبه على انه على سبيل التجوز فقال فيسمى الناسوت روحا
كما قلنا في عيسى وجبرئيل عليهما السلام بما كان قائما به اي باسم ما قام به
باعتبار قيام صفاته وظهورها فيه تسمية للمحل باسم الحال فلما تمثل
الروح الامين الذي هو جبرئيل عليه السلام لمريم بشرا سويا اي التام
الخلقة تخيلت مريم انه بشر يريد مواقعتها فاستعاذت بالله منه
استعاذة بجمعية اي بجمعية الهم والقوى منها اي من مريم ليخلصها الله منه
لما كانت مريم تعلم ان ذلك مما لا يجوز في الشرايع فحصل لها عند حصول تلك
الجمعية حضور تام مع الله سبحانه بحيث لا يسع غيره وفي النسخة المقروة

على الشيخ

على الشيخ رضي الله عنه فحصل من التحصيل اي جبرئيل بها اي لمريم حضورا
تاما مع الله سبحانه ولهوا اي بهذا الحضور هو الروح المعنوي الذي حيث به
مريم الحيوة المعنوية الحقيقية التي هي التحقق بشهود الحق سبحانه فلو نفخ
اخرجه الروح الامين دخل في وجود عيسى عليه السلام الذي هو ايضا روح
فلو نفخ جبرئيل فيها اي في مريم في ذلك الوقت وقت استعاذتها على
هذه الحالة التي كانت عليها من تحرج صدرها وضجرها لتخيلها انه بشر يريد
مواقعتها على وجه لا يجوز في الشرايع لخرج عيسى عليه السلام بحيث لا يطيقه
احد لشكاسة خلقه اي رداءته اي لسراية حال امه اي لسراية حال امه
فيه لان الولد انما يكون بحسب ما غلب على الوالدين من المعاني النفسانية
والصور الجسمانية فلما قال جبرئيل لها اي لمريم انما انا رسول ربك جئت
من عنده لاهب لك غلاما زكيا انبسطت مريم عن ذلك القبض لما عرفت
انه مرسل اليها من عند ربها وانشرح صدرها لما تذكرت بشارة ربها
اياها بعيسى اذ قالت الملائكة يا مريم ان الله يبشرك بكلمة منه اسمه
المسيح عيسى ابن مريم وجيها في الدنيا والاخرة ومن المقربين فنفخ
فيها في ذلك الحين اي حين الانبساط والانشراح عيسى فخرج عيسى
عليه السلام منبسطا منشرح الصدر لسراية حال امه فيه فكان جبرئيل
ناقلا كلمة الله التي هي النفس الرحماني المتعين بالتعينات العيسوية
في مرتبة العلم فنقله جبرئيل الى مرتبة العين في رحم مريم بتحصيل شرايط
انتقاله من العلم الى العين فالمراد بالكلمة الحقيقة الكلمية العيسوية
الجامعة بين روحه وجسده الثابتة في العلم ويمكن ان يراد بها
حقيقته الروحانية المتعينة بها النفس الرحماني في مرتبة الارواح قبل
تسوية بدنه ويكون نقله عبارة عن تحصيل شرايط انتقاله عن مقام
تجرده الى مرتبة تعلقه بالبدن العيسوي وعلى التقديرين جبرئيل عليه السلام
هو ناقل كلمة الله الى مريم لا موجدها كما ينقل الرسول كلام الله المجرد في حد ذاته
عن الكيفيات الصوتية والحرفية فيكسوها بحسب استعداده لباس
الصوت والحرف وينقلها لامته ابه الى امته على ان يكون اللام بمعنى الى او لاجل
امته والذي يدل على كون جبرئيل ناقلا الكلمة الى مريم هو قوله تعالى وكلمته القاها

الى مريم وروح منه فسر ... للشهوة في مريم بل كل النفخ الحاصل من الصورة
لا عند البذر المثلية البشرية عند انبساطها فخلق جسم عيسى من ماء محقق المتمثلة ح
من مريم بلا واسطة توهم احد ومن ماء متوهم من جبرئيل توهمته مريم فترتب
وجود ذلك الماء على توهمها فان وجود بعض الاشياء قد يترتب على توهمها كترتب
السقوط عن الجذع على توهمه سرى ذلك الماء المتوهم في رطوبة ذلك النفخ ه
المتوهمة سرايته في وهم مريم فتحقق مطابقا لما توهمته وانما توهمت مريم
سراية الماء في رطوبة النفخ لان ذلك النفخ انما وقع من جبرئيل حال
تمثله في صورة الجسم الحيواني الذي هو صورة البشرية والنفخ اي الهواء في
المنفوخ من الجسم الحيواني رطب لا محالة لما فيه من ركن الماء فيسري منه الرطوبة
الى الهواء المنفوخ فيصير ماء فتوهمت مريم نفخ جبرئيل على هذه الحالة فتولدت
من توهمها الماء فيكون جسم عيسى من ماء متوهم حقيقة وهم مريم ومن ماء
محقق لا دخل لتوهمها في تحققه ويمكن ان يراد بالماء المتوهم الهواء المنفوخ
المحقق الذي مائيته متوهمة فيكون جسم عيسى من ماء محقق ومن هواء
منفوخ توهمت غير المائية او يراد بالماء المتوهم ما لا يكون له تحقق في الخارج شوك
ويكون معنى تكون جسم عيسى منه ان لو مرتبة الشرطية بمعنى لم تتوهم مريم
هذا الماء لم يكون جسم عيسى من الماء المحقق وخرج عيسى على صورة البشر من بلغ
الملك من اجل امه ومن اجل تمثل جبرئيل في صورة البشر وانما تمثل في صورة
البشر حتى لا يقع التكوين في هذا النوع الانساني الا على الحكم المعتاد الذي
جرت به العادة غالبا وهو تولده من شخصين انسانيين ولما
ذكر رضي الله عنه ان عيسى عليه السلام روح من الله نفخه جبرئيل
في مريم وكلمة القاها الى مريم وان تكون جسمه انما هو من ماء محقق
وماء متوهم اراد ان يبين ان الاحوال الجارية عليه ايضا مناسبة لهذه
الامور فقال فخرج عيسى عليه السلام بحيث كان يحيي الموتى لانه روح الهي ح
ومن خصائص الروح الحيوة والاحياء وكان في صورة احيائه اي احياء عيسى
الموتى الاحياء بحسب الحقيقة لله والنفخ الذي يترتب عليه الاحياء صورة لعيسى
كما كان في صورة تكوين عيسى النفخ اي نفخ الكلمة في مريم لجبرئيل والكلمة
المنفوخة لله فكان النفخ من عيسى بمنزلته من جبرئيل وكان كون الاحياء ه لعيسى ح

حقيقة

حقيقة من الله وصورة من عيسى كتكون الكلمة حقيقة من الله وصورة من جبرئيل
فكان احياء عيسى عليه السلام للاموات احياء محققا اي انتساب الاحياء
اليه امرا محققا من حيث ما ظهر اي من حيث ظهور ذلك الاحياء عن نفخه وترتبه عليه
كما ظهر هو عن صورة امه وكان احياؤه ايضا متوهما انه منه اي وكان انتساب
الاحياء اليه بانه منه ايضا متوهما فان الاحياء بحسب التحقيق انما هو منتسب الى
الله سبحانه لان الفاعل الحقيقي والمؤثر في الوجود انما هو الله سبحانه فانتسابه
الى عيسى يكون متوهما من ترتبه على نفخه صورة وانما كان الاحياء حقيقة
له صادرا عنه وفي بعض النسخ وانما كان من الله وهو الظاهر فخرج عيسى
عليه السلام في الاحياء بين التحقيق والتوهم لحقيقته اي لاجل حقيقته
التي خلق عليها كما قلنا انه مخلوق من ماء متوهم ومن ماء محقق فكما كان
للتحقيق والتوهم دخل في حقيقته فلكل منهما دخل في الاحياء ه ه
فنسب اليه الاحياء بطريق التحقيق من وجه وهو ظهوره عن
نفخه وبطريق التوهم من وجه وهو ان الفاعل الحقيقي انما هو الله
سبحانه فالاحياء بحسب الحقيقة له وليس لعيسى الا المظهرية فقيل
فيه اي في عيسى من طريق التحقيق نظرا الى ترتب الاحياء على نفخه ويحيي
الموتى فاسند الاحياء اليه لا الى الله سبحانه وقيل فيه من طريق
التوهم نظرا الى ان المحيي الحقيقي هو الله سبحانه واسناد الاحياء الى
عيسى انما هو على سبيل التوهم فتنفخ فيه اي فيما يخلق كهيئة الطير
فينفخ ح فيكون طيرا باذن الله كونه ذا حيوة وطيران انما هو باذن الله ونفاذ
امره فالعامل في المجرور على هذا المعنى قوله فيكون لا قوله فتنفخ ويحتمل
ان يكون العامل فيه اي في المجرور قوله فتنفخ فان النفخ ايضا باذنه
بجعل عين النافخ اولا بالفيض الاقدس مستعدا قابلا للتصرف
وبتمكينه ثانيا بالفيض المقدس في الوجود العيني مع الهام قلبي
او وحي نازل فيترتب كونه طائرا ذا حيوة وطيران على نفخ عيسى
فيكون من قبيل الوجه المحقق فيكون ح ما خلقه عيسى كهيئة الطير
طائرا من جهة نفخه وقوله من حيث صورته الجسمية اشارة
الى النفخ لا يفيد الا حيوة الجسم المنفوخ فيه وانما خصوصية كونه انه ح

طايرا انما هو من اجل صورته الحسية الجسمية التي وقعت على هيئة الطير كما
قال تعالى واذ تخلق من الطين كهيئة الطير ولو كان واقعا على صورة حيوان اخر
كفرس مثلا لكان فرسا وقيل معناه يكون من حيث صورته طيرا الا من حيث الحقيقة
وفيه نظر فانه اذا تعلقت الحيوة بالصورة الطيرية تكون طيرا بالحقيقة لا محالة
وقيل هو بيان المناسبة بين المكون الذي هو عيسى وبين المكون الذي
هو الطير الدال الابد منها في التكوين كما في التوليد وفيه بعد وقيل معناه فيكون
طايرا محققا صادرا من عيسى من حيث صورته المحققة الحسية الجسمية
لان الكلام في جهة التحقيق وكذلك يشتمل على جهتي التحقيق والتوهم
ابراء الاكمه والابرص المنسوب الى عيسى عليه السلام بالحقيقة في قوله تعالى
تبرئ الاكمه والابرص وجميع ما ينسب تارة اليه اي الى عيسى عليه السلام
من الافعال الخارقة للعادات وتارة الى اذن الله اي الى اذن المضاف الى الاسم
الله او اذن الكناية اي الاذن المضاف الى ضمير هو كناية عن الله في مثل قوله
باذني كما قال تعالى واذ تخلق من الطين كهيئة الطير باذني فتنفخ فيها فتكون
طيرا باذني وتبرئ الاكمه والابرص باذني واذ تخرج الموتى باذني وفي مثل
قوله باذن الله كما قال تعالى حكاية عنه فانفخ فيه فيكون طيرا باذن الله واحيي
الموتى باذن الله فاذا تعلق المجرور بتنفخ فيكون النافخ ماذونا في النفخ
ويكون اي يوجد الطاير عن النافخ اي الذي ينفخ باذن الله فيترتب وجود
الطاير على نفخه الذي وقع هو باذن ويكون ترتبه عليه على وجه التحقيق
واذا تعلق المجرور بقوله فيكون كان النافخ نافخا بالامر الالهي فيكون التكوين
اي التكوين للطاير بالاذن فيكون العامل في المجرور وعند ذلك قوله فيكون ه
فنسبة التكوين الى عيسى عليه السلام وترتبه على نفخه يكون على وجه التوهم
فلولا انه في الامر اي امر عيسى بحسب اصل خلقته توهما وتحققا ما قبلت هذه
الصورة الكلامية التي وقعت في بيان معجزاته هذين الوجهين اي وجهي
التحقيق والتوهم بل لها اي لتلك الصورة الكلامية هذان الوجهان
لان النشاة العيسوية تعطي ذلك كما عرفت وخرج عيسى اي ظهر من
التواضع الى ان شرع على بناء الفاعل اي شرع عيسى لامته ان يعطوا الجزية
عن يد وهم صاغرون متواضعون جاعلون لانفسهم حقيرا اعتقادا وان

احدهم اذا لطم في خده وضع الخد الاخر واداره لمن يلطمه اي لا يكون
بصدد الانتقام ولا يرتفع عليه اي على اللاطم ولا يطلب القصاص منه هذا
له من جهة امه اذ المراة لها السفل فلها التواضع وانما قلنا المراة لها
السفل لانها تحت الرجل حكما اي ادون منه في الاحكام الشرعية وغيرها
ولذلك ترى جعل نصيبه ضعف نصيبها في قوله للذكر مثل حظ الانثيين
وشهادة اثنين منها شهادة واحد منه وحسا وهو ظاهر وما كان فيه
اي في عيسى من قوة الاحياء والابراء فمن جهة نفخ جبريل عليه السلام
حال كونه متمثلا في صورة البشر فكان عيسى عليه السلام يحيي الموتى
حين تلبسه بصورة البشر ولو لم يات جبريل حين النفخ في مريم في
صورة البشر واتى في صورة غيرها من صور الاكوان العنصرية من حيوان
او نبات او جماد لكان عيسى لا يحيي الموتى الا حين يتلبس بتلك الصورة
اي بمثل تلك الصورة التي اتى فيها جبريل ويظهر فيها ولكن مع الصورة العنصرية
من جهة امه فيلبس عيسى تلك الصورة انما يجب بقدر ما يمكن ان يجمع
مع الصورة البشرية وذلك لان ظهور خواص الوالدين واحكامهما في
الولد انما هو بحسب تكونه على صورتهما الا ترى ان البغل المتولد من الفرس
والحمار انما يجري عليه احكام الفرس من حسن الجري وشدة العدو لما
فيه من الصورة الفرسية وكذلك خواص الحمار يوجد فيه لما فيه من صورة الحمارية
ولو اتى جبريل بصورته النورية الخارجة عن طبايع العناصر والاركان
اي لم يتغير عنها الا عن الطبيعة مطلقا اذ هو طبيعي نوري لا يخرج عن
طبيعته النورية وان خرج من العناصر والاركان وذلك لان جبريل سلطان
العناصر وله ان يظهر في السموات السبع وما تحتها من العناصر والعنصريات
لاهلها باي صورة شاء من صورها بحسب الموطن والمقام والمناسبة
واستعداد من ظهر له وان يخرج عن صورتها بالترقي عنها والرجوع
الى صورته الاصلية الطبيعية النورية فان صورته الاصلية غير عنصرية
بل طبيعية نورية ما بين الفلك الثامن والسابع وليس له ان يخرج عن
هذه الطبيعة التي هي له بالاصالة بالترقي الى ما فوقها وهذا معنى ما روي
انه لا يتعدى السدرة لا يتعدى سدرة المنتهى فان السدرة هي منتهى السابع

صعودا والثامن هبوطا لكان عيسى لا يحيي الموتى الا حين يظهر في تلك
الصورة الطبيعية النورية لا الصورة العنصرية ظهورا ايضا معا مع الصورة
البشرية فيكون طبيعة نورية غير عنصرية في صورة بشرية فكان يقع فيه
اي في عيسى عند احيائه الموتى انه هو اي جبريل بطبيعته النورية الغير العنصرية
لا هو بصورته البشرية وتقع الحيرة في النظر اليه هل هو جبريل او ليس هو
بجبريل كما وقعت الحيرة في العاقل عند النظر الفكري اذا رأى شخصا بشريا
اي على صورة البشر من نوع البشر يحيي الموتى وهو اي احياء الموتى من الخصائص
الالهية التي لا تكون لغير الله بالطاعات العملية والاعمال الطلسمية فان غاية
ما تكلم اربابها عليه تهيئة مادة قابلة وتركيب اركان معينة بمقادير متزنة
بالميزان الذي عندهم حتى تفيض عليها نفس من المبدأ او اراءة الميت
حيا صورة لا حقيقة الاحياء ما مات بعد ما كان حيا حقيقة وهو المراد باحياء
الموتى فان ذلك مما لا كلام لاحد عليه اصلا احياء النطق منصوب على انه مفعول
مطلق لقوله يحيي الموتى او مرفوع على انه بيان وتفسير للضمير المرفوع والمراد
باحياء النطق اما الاحياء الذي يوجب نطق الجسم الميت او الذي يحصل
بنطق المحيي ودعائه وقوله قم باذن الله وعلى الاول فهو اما بيان للواقع على
ما روي في قصة انه احيى سام بن نوح فنطق وشهد بنبوته ثم رجع الى
حالته او معنى قوله لا احياء الحيوان الذي يمشي ويأكل ويبقى حيا مدة فحاصله
ان الاحياء الواقع من عيسى ذلك لا هذا واما تقييد للاحياء ليتميز من خصائص
الالهية وفيه ان احياء الحيوان مطلقا سواء كانت جيف الحيوانات الناطقة
او غيرها من الخصائص الالهية فاذا ظهر على يد احد فاما هو معجزة او كرامة
او استدراج اجراه الله على يده واما احياء الحيوان بمعنى جعل المادة قابلة
لفيضان الحيوة من المبدأ فليس من الخصائص الالهية فيمكن ان يحصل
بالتعملات الصناعية كالتعفينات وغيرها وعلى الثاني ايضا يحتمل ان يكون
بيانا للواقع فان احياء سام بن نوح كان بنطقه ودعائه وان يكون تقييدا
فان الاحياء بمجرد النطق والدعاء من الخصائص الالهية لا الاحياء الحيوان
بتهيئة المادة لفيضان الحيوة عليها والذي يخطر بالبال ان المراد باحياء
النطق احياء لا يظهر من الحي اثر من اثار الحيوة الا النطق وباحياء الحيوان

ان يحصل

من جهة امه و

الطلسميه
الجوهر
مقلوب
التسلط
يعني اشكالا
شكلوها
اهلها
الحكماء التي
تتحرك
كالحيوان

الصناعات

لا حرمان

كالتعفينات

ان يحصل فيه مزاج معتدل مستوي بحيث ان يظهر فيه الخواص الحيوانية
كلها على الطريقة المعهودة كالمشي والاكل والشرب والبقاء مدة
طويلة وغير ذلك بقي ذلك العاقل الناظر حائرا في انه بشر او اله اذ يرى
الصورة بشرا متلبسا بالاثر الالهي الذي هو من خصائصه وهو الاحياء فادى
النظر بعضهم فيه اي في الشخص البشري المحيي للموتى الى القول
بالحلول اي حلول الله في صورته البشرية وانه اي والى القول بانه هو الله سبحانه
بما احيى به من الموتى يعني لكن الحكم بهذا انما هو باعتبار ما حل فيه لا باعتبار
صورته ولذلك اي القول بالحلول وبانه هو الله من حيث ما حل فيه نسبوا الى
الكفر والكفر مطلقا هو الستر والمذموم منه ستره الحق بالباطل وانما صار
قولهم بالحلول سببا لنسبتهم الى الكفر لانهم لما ذهبوا الى القول بالحلول ستروا الله
الذي احيى الموتى اي حكموا باستتاره بصورة بشرية عيسى لان الحال
لا محالة مستتر بما حل فيه ولذلك كفرهم الله سبحانه فقال لقد كفر الذين قالوا
ان الله هو المسيح بن مريم فجمعوا بين الخطاء والكفر في تمام الكلام كله لا في
اجزائه وانما قلنا الجمع بين الخطاء والكفر في تمام الكلام لا في اجزائه لانه اي
الجمع بينهما لا يتحقق بقولهم هو الله او الله هو المسيح فقط فانه ان
حمل على انه هوية الحق سبحانه هي التي تعينت وظهرت بالصورة المسيحية
كما ظهرت بصورة العالم كلها من غير ان يلاحظ فيه معنى الحصر فهو صدق
لا شك فيه وان لوحظ فيه معنى الحصر فهو كفر وستر لما هو الحق عليه من عموم
سريانه في الموجودات كلها وان حمل على ان الهوية الالهية حالة في الصورة
المسيحية فهو ايضا كفر اذ ظهور معاني الاشياء ظهور المطلق في المقيد لا ظهور
الحال في المحل فليس فيه الا الكفر على بعض التقادير لكن لا يتحقق الجمع بينهما
لا يتحقق بقولهم ابن مريم فقط لانه ابن مريم بلا شك فليس فيه كفر ولا خطاء
اصلا فالجمع بينهما انما هو في مجموع الكلام لانهم ضمنوا المسيح الالهية و
اعتقدوها في ضمنه على وجه الحلول فعدلوا بل كونهم متلبسين بالحكم
بالتضمين اي بجعل الله من حيث هو احيى الموتى في ضمن المسيح ونسبة الاحياء
اليه من حيث انه المتضمن في صورة المسيح من حيث انه احيى الموتى الى الصورة الناسوتية
البشرية المسيحية فانفهم منه ان الله من حيث انه احيى الموتى انما هو الصورة

المسيحية وذلك خلاف معتقدهم فهو خطاء منهم ما عمد وه ولكن لزم من
كلامهم وذلك العدول انما يظهر بقولهم ابن مريم حيث اجروه علي المسيح
المحمول علي الله المحيي للموتي وهو من حيث صورته الناسوتية ابن مريم
بلا شك لا من حيث ما اوحي به الموتي فيتبادر الي الفهم انه من حيث صورته
الناسوتية محمول علي الله فيخيل السامع انهم نسبوا الالوهية واثبتوها
للصورة وجعلوها بل الموصوف بها وهو الله عين الصورة المسيحية وما
فعلوا ذلك عن قصد بل توهمه السامع من كلامهم بل جعلوا الهوية الالهية
ابتداء اي في ابتداء كلامهم حيث قالوا ان الله هو المسيح حالة في صورة
البشرية هي ابن مريم لا ما حل فيها ففصلوا بين الصورة والحكم اي الالهية
التي هي المحكوم بها فانهم ما حكموا بها علي الصورة بل علي ما حل فيها الا انهم جعلوا
الصورة عين الحكم اي الالهية بل عين الموصوف بها ثم انه رضي الله عنه لما
بين انهم فصلوا بين حكم الالهية والصورة المسيحية شبه هذا الفصل بفصل
جبريل بين النفخ والصورة البشرية فقال كما كان جبريل في صورة البشر
اولا ولا نفخ منه في مريم ثم نفخ فيها ففصل بين الصورة البشرية والنفخ حيث تخلف
عنها ولكن كان النفخ صادرا من الصورة اخرا فقد كانت الصورة ولا نفخ
منها فما هو اي النفخ من حدها الذاتي الذي لم ينفصل عنها ولا لازمها الخارجي
كذلك ثم اثرها اسمي من العلماء اهل النظر في امر عيسى عليه السلام وكان له
وجوه متعددة اختلف الاراء فيه فوقع الخلاف بين اهل الملل في عيسى
ما هو فمن ناظر فيه من حيث صورته الهيولانية الجسمانية الانسانية البشرية
فيقول هو ابن مريم ومن ناظر فيه من حيث الصورة المتمثلة البشرية التي
تمثل بها جبريل حين النفخ فينسبه لجبريل ومن ناظر فيه من حيث ما ظهر عنه من
احياء الموتي الذي هو من خصايص الالهية فينسبه الي الله بالروحية فيقول
روح الله اي به ظهرت الحيوة فمن نفخ فيه من الموتي فسميه روحا انما هي باعتبار
ظهور الحيوة به واختصاصه بالله لان تعدية الحيوة الي ما لا تعلق به كالبدن
من الخواص الالهية وقد اختلف في جهة الالهية دون الاولية لغموض النظر
فيها فمنهم من قال هو الله ومنهم من قال هو ابن الله علي الخلاف المشهور بين
المسيحيين فتارة يكون الحق فيه متوهما اسم مفعول من حيث تصدر

منه الصفات

منه الصفات الالهية من الاحياء والابراء وغيرها وتارة تكون الملكية
متوهمة حيث يشاهد فيه الصفات الروحانية والملكات الملكية وتارة
تكون البشرية الحقيقية الانسانية لا الصورية الملكية فيه متوهمة
حيث يظهر منه الافعال البشرية كالاكل والشرب وغيرهما والي التوهم
ههنا علي سبيل المشاكلة ان كان مقابلا للتحقق واذا اريد به ادراك
المعني الجزئي فيمكن ان يتكلف له وجه في جميع هذه الصورة فيكون عند
كل ناظر بحسب ما يغلب عليه في اعتقاده حين يشاهده حقا كان
او باطلا فهو عند اهل الحق كلمة الله باعتبار حصوله من نفخ جبريل وهو
روح الله باعتبار مبدائيته للاحياء كما قال تعالي فيهما وكلمته القاها الي
مريم وروح منه وهو عبد الله باعتبار صورته البشرية كما قال اني عبد الله
اتاني الكتاب وليس ذلك الخلاف والاختلاف لتعدد الوجوه في الصورة
الجسمية البشرية لغيره اي لغير عيسى من بني نوعه اذ ليس شخص مثل عيسى
منسوبا الي جبريل بل كل شخص منسوب الي غير الصورة لا الي
حال كونه ذلك النافخ متمثلا في الصورة البشرية ضرورة انه ليس لاحد غير
عيسى نافخ كذلك علي ان يكون الجار ظرفا مستقرا او الي النافخ روحه في صورته
البشرية فانه في غير عيسى غير مشهود وعلي هذا يكون الجار ظرفا لغوا للنفخ
وانما قلنا ليس لغير عيسى نافخ متمثل في صورة بشرية او ليس النافخ في صورته
مشهودا فان الله اذا استوي الجسم الانساني كما قال تعالي مشيرا الي هذه التسوية
فاذا سويته ونفخ فيه هو بنفسه تعالي روحه لا بواسطة جبريل في صورة
بشرية كما قال ونفخت فيه من روحي وينسب الروح في كونه اي وجوده حيث
قال ونفخت فيه اذ نفخ الروح هو تكوينه فيه وتعينه اي في ذاته حيث قال من
روحي وينسب وجود الروح وذاته الي الله تعالي لا الي جبريل متمثلا بالصورة البشرية
ففي كل شخص انساني غير عيسى التسوية متقدمة علي نفخ الروح والنافخ هو الله
سبحانه بلا واسطة جبرائيل في صورة بشرية وعيسى ليس كذلك لانتفاء الامرين
فيه فانه ان وجب تسوية جسمه وصورته البشرية بالنفخ الروحي اي في
النفخ الروحي فانما انه وجب التسوية في النفخ كانا معا ومعلوم ان ذلك النفخ
كان من جبرئيل في صورة بشرية او يراد بالنفخ الروحي النفخ الصادر من جبرئيل

فانه ايضا روح وغيره اي غير عيسي كما ذكرناه آنفا من تقدم التسوية علي النفخ
وكون النافخ في صورة بشرية لم يكن مثله ومما انجر كلامه رضي الله عنه الي ان حكم
علي عيسي عليه السلام بانه كلمة الله اراد ان ينبه علي ان هذا الحكم عام لكل موجود
لا اختصاص له بعيسي كما كان لبعض توهمات الناظرين فيه اختصاص به فقال
فالموجودات كلها روحانية او مثالية او جسمانية كلمات الله التي لا تنفد اي
لا تنتهي وانما سميت كلمات الله فانها صادرة عن قول كن وكن كلمة الله فسمي ما
صدر عنها بالكلمة تسمية للمسبب باسم السبب وربما يذكر للتسمية بها وجه
اخر وهو ما اشتهر فيما بينهم من ان الكلمات الوجودية هي تعينات واقعة علي النفس
الرحماني كما ان الكلمات اللفظية تعينات واقعة علي النفس الانساني واذا كان
كلمة الله كن فمعلوم نسبة تلك الكلمة اليه سبحانه بحسب ما هو عليه في مقام الجمع
من التنزه عن ان تكون كلامه من مقولة الصوت والحرف فلا يعلم ماهيتها
اي ماهية كلمة كن لان في ذلك المقام لا مغايرة بين الذات والصفات
فكما لا يعلم حقيقة الذات لا يعلم ماهية الصفات ايضا او ينزل الرحمن
بنزوله تعالي في موطن المثال او الخيال او الحس الي صورة من يقول كن فيكون قول
كن المركب من هذه الحروف حقيقة لتلك الصورة التي نزل الحق سبحانه اليها وظهر
فيها فنسبتها الا للحق الظاهر فيها الا بناء علي اتحاد الظاهر والمظهر فوقع الخلاف
في كلمة كن كما وقع في عيسي فبعض العارفين يذهب الي الطرف الواحد اي
طرف كان فينسب مثلا كلمة كن الي الله سبحانه وبعضهم الي الطرف الاخر المقابل
فينسب كلمة كن الي العبد وبعضهم يتوقف في الامر اي امر كلمة كن وشانها
او في الامر الذي هو كلمة كن فانها صيغة امر ولا يدري الي اي من الطرفين
ينسبها وهذه اي نسبة كلمة كن الي الحق او العبد مسئلة لا يمكن ان تعرف
كما هي عليه الا ذوقا ووجدانا كابي يزيد حين قتل نملة تحت قدمه ونالم من
قتلها ثم نفخ في النملة التي قتلها فحييت النملة فعلم ابو يزيد عند الاحياء ذلك النفخ
بمن ينفخ بربه او بنفسه فنفخ فكان عيسوي المشهد والمقام مستفيدا
من روحانية عيسي عليه السلام وفيه اشارة الي ان كل من يحصل له هذا المقام
يكون بواسطة روحانية فيعلم ان الاحياء ليس مختصا بعيسي وما ذكر
من الاحياء فهو احياء صوري محسوس كونية عرضية سفلية ظلمانية واما الاحياء

المعنوي

المعنوي يعني احياء النفوس البشرية المستهلكة في ظلمات الجهل بالعلم فتلك
الحيوة اي ثمرة ذلك الاحياء ونتيجته تلك الحيوة الالهية الدائمة العلية النورية
التي قال الله فيها اومن كان ميتا اي بموت الجهل فاحييناه بالحيوة العلمية و
جعلنا له نورا اي علما يمشي به في الناس فكل من احيي نفسا ميتة بموت
الجهل بحيوة علمية في مسئلة خاصة متعلقة بالعلم بالله في ذاته وصفاته وافعاله
وانما قيده به لان العلم بما عدا ذلك هو والجهل سواء فقد احياها وكانت
تلك الحيوة له نورا علميا يمشي به في الناس اي بين اشكاله اي امثاله فان الشكل
لغة هو المثل وهذه المماثلة انما تكون في الصورة فقط فانه بحسب المعني
متميز عنهم بين كل النور فهو يمشي بينهم وهم محرومون منه ممكون
في جهالاتهم ولا يبعد ان يقال معني يمشي في الناس ينفذ بنوره العلمي
في حقايقهم و بواطنهم فيعلم ما لا يعلمون من انفسهم ولما ذكر ان الموجودات
كلها صادرة عن كلمة كن وهي اما منسوبة اليه تعالي بحسب ما هو عليه في حد
ذاته او بحسب نزوله الي صورة من يقول كن وهو الانسان الكامل اكده
بقوله فلولاه لم يصدر عنه بعض الموجودات بواسطة كلمة كن المنسوبة
اليه تعالي بحسب ما هو عليه ولولانا يعني الافراد الكاملين من الانسان لم يصدر
عنه تعالي بواسطة كلمة كن المنسوبة اليه تعالي بحسب نزوله اليهم البعض
الاخر من الموجودات لما كان الذي كانا يعني لما وجد لان الموجودات
منحصرة في هذين القسمين فانا معشر الكاملين اعبد اي عباد مطيعون له
ممتثلون امره لنا بقول كن حقا وان الله مولانا وسيدنا فيجب علينا اطاعته
فيما امرنا به وانا عينه فاعلم اذا ما قلت انسانا اي كاملا فان ما سوي
الكامل ليس بانسان حقيقة وانما حكم بعينية الانسان الكامل لان كماله
لا يتيسر الا بافناء جهة خلقية في جهة حقيقية فلا تحجب علي البناء للمفعول
اي لا تحجب عن شهود هذه العينية بانسان اي بالصورة الانسانية والمقامات
البشرية فقد اعطاك الله سبحانه برهانا علي تلك العينية وهو ان كلمة كن منك بمنزلة
كلمة كن منه فكن حقا بافناء جهة خلقيتك في حقيقيته وكن خلقا بقيامك
في مقام العبودية بحسب الصورة تكن جامعا بين جهتي الحقية والخلقية و
واسطة بين الحق والخلق ثم تكون بالله اي بتجلياته الذاتية والاسمائية

رحمانا اي عام الرحمة علي العالمين اذ بواسطتك يحصل لهم ما يحصل من الكمالات
الدنيوية والدينية وعندنا بتلك الجامعية والوساطة خلقهم منه سبحانه
باستفاضة الوجود والكمالات منه وافاضتها عليهم تكن روحا اي راحة
وتنفيسا لهم عن كرب العدم والنقصان وريحانا يستنشقون منك روائح
الحيوة العلمية والكمالات الوجودية فاعطيناه بالفناء فيه والرجوع اليه
ما به ومن الوجود وكمالاته به اي بتجليات فينا بحسب حقايقنا
واستعداداتها واعطانا بالبقاء بعد الفناء ما اعطيناه فيه عند الفناء فيه
بتجلياته فينا بحسب حقايقها واستعداداتها فصار الامر اي المعطي له مقسوما فيه
باباه واباناا اي به وبنا تارة هو سبحانه المعطي له وتارة نحن او صار الامر المعطي
مقسوما بما اعطيناه اياه وما اعطاه ايانا وانما اتي بالضمير المنصوب
مع ان الظاهر المجرور لانه حكاية عن الضمير المنصوب المتصل الذي هو
مفعول للاعطاء فلما ترك الفعل صار منفصلا فاحياه اي جعله سبحانه موصوفا
بالحيوة الشريفة العلمية المظهرية الحادثة الذي به ذي وبعلم الامور بقلبي
وبغير اشاني وهو انا واشالي نحيي ظهر في انا ايانا تباجعلناه موصوفا بعلمه
الحيوة واما الحيوة العلمية الغير المظهرية فهي لازمة لذاته سبحانه ازلا
وابدا لا مدخل لنا في اتصافه بها وذلك الاحياء انما كان حين احيانا بتجليه
علينا بالحيوة العلمية فانبعثت فينا فحدثت لها نسبة مخصوصة لخصوص
قابليتنا فهي مأخوذة مع تلك النسبة حادثة واتصاف الحق بها انما هو
فينا فنحن جعلناه موصوفا بها وهذا هو المراد باحيائه سبحانه وكنا
علي سبيل الاستمرار ظاهرين فيه اي في مرآة وجوده تارة اكوانا اي
مكونين مثلك عينا في مرتبة الارواح وتارة اعيانا ثابتة في مرتبة العلم
وتارة ازمانا اي ذوي ازمان في الزمانيات وليس الحق بدائم اي بدائم
التجلي فينا بالتجلي الشهودي وان كان دائم التجلي بالتجلي الوجودي ولكن
ذاك اي التجلي الشهودي يكون احيانا بحسب الاستعدادات التي يحصل لقلوبنا
قال عليه السلام لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل ثم انه لما
ذكر الشيخ رضي الله عنه ما استغربه العقول المحجوبة من امتزاج النفخ الروحاني
مع الصورة البشرية بتركب مادتها الجسمانية منهما اراد ان يزيل ذلك

الاستغراق

١٢٠

الاستغراق فقال ومما يدل علي ذكرناه في الجسمانية منهما اراد ان يزيل
ذلك امر النفخ الروحاني وشانه مع صورة البشر العنصري من ان المنفوخ بذلك
النفخ وهو الماء المتوهم ممزوجا بالماء المحقق مادة لصورة البشر العنصري
العيسوي هو ان الحق سبحانه وصف نفسه بالنفس الرحماني حيث قال علي
لسان نبيه صلي الله عليه وسلم اني لاجد نفس الرحمن من قبل اليمن ولابد لكل
موصوف بصفة ان يتبع ذلك الموصوف الصفة التي اتصف بها جميع
ما يستلزمه تلك الصفة فلابد للحق الموصوف بالنفس اي يتبع النفس
الذي هو من صفاته جميع ما يستلزمه النفس وقد عرفت ان التنفس في المتنفس
حكما كان وخلقا ما يستلزمه اي اي شي يستلزمه النفس مما يستلزمه
المتنفس من الكرب وقبوله صور الحروف والكلمات لفظية كانت او غير
لفظية فلذلك قبل النفس الالهي صور العالم التي هي بمنزلة صور الحروف
والكلمات اللفظية للنفس الانساني فهو اي النفس الالهي لها لصور العالم
كالجوهر الهيولاني الجسماني للصور الجسمانية فكما ان الهيولي الجسمانية تقبل
الصور الجسمانية كذلك النفس الالهي يقبل صور العالم وليس النفس
الالهي الذي يقبل صور العالم الا عين الطبيعة الكلية الكالية الفعالة للصور
كلها وكلي لا مطلقا بل من وجه وهو وجه باطنيتها التي هي الاحدية الذاتية
الجمعية فان للنفس الالهي ظاهرا وباطنا فهو من حيث ظاهره قابل للصور ومن
حيث باطنه فعال لها ومن هذه الحيثية تسمي بالطبيعة وهي المتعينة في
النفس الرحماني وكان تسميته بالطبيعة بناء علي انه مبداء الفعل والانفعال
فانه يؤثر في التعينات باظهارها ويتاثر بها باعتبار تقييدها به
واذا كان الكل عين الطبيعة فلا يبعد ان يكون ما نفخه جبريل في
مريم مادة للصورة البشرية العيسوية لانه اما امر روحاني او مثالي
او حسي وعلي كل تقدير فهو من صور الطبيعة فلا يستبعد ان يمتزج
مع ماء مريم الذي هو ايضا من الصور الطبيعية ويصير المجموع مادة للصورة
العيسوية فالعناصر صورة من صور الطبيعة وما هو فوق العناصر
التي هي اصول المركبات العنصرية فوقية مرتبية وما هو تحتها بحسب المكانة وان
كان فوقها بحسب المكان وما تولد عنها اي عن العناصر كاعيان السموات

مطلب نفس الرحماني عين الطبيعة

السبع وارواحها فانها عنصرية كما سيجي نحو اي ماهو فوق العناصر وماهو
متولد عن العناصر ايضا من صور الطبايع وهي مافوق العناصر باعتبار انها
صور طبيعية الارواح العلوية التي فوق السموات السبع وهي الملايكة التي
للعرش والكرسي ومافوقها واما ارواح السموات السبع يعني نفوسها
المنطبعة فان عقولها ونفوسها المجردة من الصور الطبيعية المنورية
لا العنصرية واعيانها في عنصرية فانها من دخان العناصر المتولد عنها كما تتولد
الاجزاء اللطيفة الدخانية عن النار فان الطف اجزاء النار هي التي تعلوها
في صورة الدخان وفي دخان النار اجزاء لطيفة وكثيفة وكذلك في دخان
العناصر فمن كثيف دخانها خلقت اعيان السموات ومن لطيفه ارواحها
وما تولد عن مادة كل سماء من الملايكة التي هي عمارها فهو مخلوق منها اي
مادتها كما ان ادم بنيه الذين هم عمار الارض مخلوقون من الارض قال
رضي الله عنه في الباب الثالث عشر من الفتوحات خلق في جوف الكرسي
افلاكا فلكا في جوف فلك وخلق في كل فلك عالما منه يعمرونه وسماهم ملايكة
فهو اي الملايكة المتكونون من مادة كل سماء كلهم عنصريون ومن فوقهم
من ملايكة العرش والكرسي ونفوسهما المنطبعة والمجردة والعقول المسمون
بلسان الشريعة بالملأ الاعلى طبيعيون ولهذا اي لكونهم طبيعيين وصفهم
الله سبحانه بالاختصام اعني يعني بالضمير المنصوب في وصفهم الله الملأ الاعلى
حيث قال الله تعالى ماكان لي من علم بالملأ الاعلى اذ يختصمون وانما كان
كونهم طبيعيين مقتضيا لوصفهم بالاختصام لان الطبيعة من حيث
ظاهرها حاملة للصور المتقابلة وقابلة اياها ومن حيث باطنها فعالة
ففيها قوة الفعل والانفعال والتأثير والتأثر ولاشك ان هذه الامور فيها
متقابلة وليس المراد بالاختصام الا التقابل بحيث يقتضي كل واحد منهم
خلاف ما يقتضيه الاخر والتقابل الذي في الاسماء الالهية التي هي النسب
اللاحقة للذات الالهية باعتبار توجهها الى عالم الظهور اعطاه النفس
فانه اذا لم يتعلق الوجود الحق من غيبه الاطلاقي الى مرتبة الظهور
لم يتعين الاسماء ولاشك ان النفس انما هو الوجود الحق باعتبار هذا الامتداد
فلو لم يكن النفس لم يتعين الاسماء فكيف يتحقق التقابل بينهما فنظرانه

اعطاه صح

ما اعطي الاسماء الالهية التقابل الا النفس وكذلك لا يظهر
هذا التقابل في الخارج الا بالنفس فانه اذا لم يمتد الوجود
على الماهيات الممكنة لم يظهر التقابل بين الاسماء بظهور اثارها
المتقابلة ولما ذكر ان التقابل الذي بين الاسماء انما اعطاه النفس
لا الذات من حيث هي توهم واوضحه بقوله الا ترى الذات
البحت الخارجة عن هذا الحكم اي عن حكم النفس كيف جاء فيها
الغني عن العالمين ولاشك ان في مرتبة الغنى وهي مقام من احدية
الذاتية لا تتقابل الاسماء لعدم تعينها فضلا عن تقابلها
ولهذا اي لغنى الذات عن العالمين خرج العالم على صورة من
اوجدهم اورد ضمير ذوي العلم تغليبا او بناء على ان الكل ذو علم
في نظر اهل الكشف وليس الموجد الا النفس الالهي لان الذات البحت
لها الغنى عن نسبة الايجاد وليس ايجاد النفس الالهي للاشياء
الا ظهوره بصورها فليس في الوجود بما انه ظاهر او باطن الا
النفس الالهي فيما فيه اي النفس بما فيه من الحرارة طبيعية كانت
او عنصرية علا وبما فيه من البرودة والرطوبة سفل وبما فيه من
اليبوسة ثبت ولم يتزلزل فالرسوب في العالم الكبير للبرودة
والرطوبة كذلك فيما يماثله من العالم الصغير الذي هو الانسان
الا ترى الطبيب اذا اراد سقي دواء لاحد ينظر في قارورة مائه
فاذا رآه رسب علم ان النضج وهو استعداد اخلاط المزاج للصلاحية
بتصرف الطبيب فيها قد كمل فيسقيه الدواء ليسرع
الدواء في النجح اي اصابة الطلب هي اصلاح المزاج وانما يرسب
ما يرسب في القارورة لرطوبته وبرودته الطبيعة
فالرطوبة والبرودة كما يقتضيان الرسوب والتسفل في
العالم الصغير كذلك يقتضيانهما في العالم الكبير ثم ان هذا
الشخص الانساني اي شخص كان عجن الحق سبحانه طينته
بيديه الجمالية والجلالية او الفاعلية والقابلية وهما متقابلتان
وان كانت كلتا يديه يمينا مباركا في مقصد رتبة الرحمة واللطف

النجح

فان وجود الغضب والقهر برحمته عليهما فلا خفاء بما بينهما
من الفرقان ولو لم يكن ذلك الفرقان لا لكونهما اثنين اعني
يدين فان الاثنينية نسبة يقتضي اختصاص كل من طرفيها
بامر لا يوجد في الاخر وذلك فرقان بيّن وانما عجن طينته بيديه
المتقابلتين لانه لا يوثر في الطبيعة الا ما يناسبها اي طبيعة
وهي متقابلة فجاء باليدين المتقابلتين ليحصل المناسبة
بين الموثر والموثر فيه ولما اوجده باليدين سماه بشرا للمباشرة
اللايقة بذلك الجناب المقدسة عن توهم التشبيه فان
المباشرة حقيقة هو الافضاء بالبشرتين والبشرة هي ظاهر
الجلد باليدين المضافتين اليه وجعل سبحانه ذلك الايجاد
باليدين من مقتضات عنايته لهذا النوع الانساني فقال تعالى
امرا للملايكة اسجدوا لادم وقال لتغيير لمن ابى عن السجود
ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي مومنا الى ان استحقاقه
لسجود الملايكة انما هو لمخلوقيته باليدين استكبرت على من
هو مثلك يعني بالمثل عنصريا اي على من هو عنصري مثلك
فلا يكون استكبارك واقعا موقعه ام كنت من العالين عن
العنصر فخريتك ان تستكبر ولست كذلك يعني من العالين
فلست حريا بالاستكبار ويعني بالعالين من علا بذاته
ان يكون في نشاته النورية عنصريا وان كان طبيعيا فما
فضل الانسان غيره من الانواع العنصرية الا بكونه بشرا
باشره الحق سبحانه بيديه عند خلقه من طين فهو افضل
نوع من كل ما خلق من العناصر ملكا كان او غيره من غير
مباشرة باليدين المضافتين اليه سبحانه بل بيد
واحدة فان الانسان في الرتبة اي رتبة الفضيلة
والكمال بل في شرف الحال ايضا فوق الملايكة الارضية
والسماوية ايضا لانهم كلهم عنصريون مخلوقون بيد
واحدة فلا لهم شرف حاله ولا رتبة كماله والملايكة

العالون خير في شرف الحال لا في الجمعية والكمال من هذا
النوع الانساني بالنص الالهي يعني قوله ام كنت من
العالين قال الشيخ رضي الله عنه فتوحاته المكية اني رايت
رسول الله صلى الله عليه وسلم فسالته ان الانسان افضل
ام الملايكة فقال صلى الله عليه وسلم اما علمت بان الله يقول من
ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي ومن ذكرني في ملا ذكرته
في ملا خير منهم ثم قال عليه السلام وكم ملا ذكر الله فيهم وانا
بين اظهرهم ففرحت بذلك واذا كان العالم صورة النفس
الالهي فمن اراد ان يعرف النفس الالهي فليعرف العالم
فان من عرف نفسه التي هي العالم الصغير عرف ربه
الذي ظهر بنفسه فيه اي في ربه فان العالم باعتبار
ظاهر والرب مظهره وهو اعتبار مراتية الرب للمربوب
ولما كان هذا الكلام محتملا لاعتبار مظهرية العالم وظاهرية
الرب دفعه بقوله اي العالم ظهر في النفس الرحماني
وفي النسخة المقروة على الشيخ رضي الله عنه في نفس الرحمن
الذي نفس الله تعالى به عن الاسماء الالهية ما تجده اي
الكرب الذي تجده الاسماء من عدم ظهور اثارها وذلك
التنفيس انما يكون بظهور اثارها فامتن الله سبحانه
على نفسه بسكون الفا عين ازال كربة اسمائه بما اوجده
في نفسه بفتح الفاء من صور اعيان الموجودات التي هي
مظاهر الاسماء واثارها فاول اثر كان للنفس وهو التنفيس
عن الكرب انما كان في ذلك الجناب اي الجناب الالهي ثم لم
يزل الامر ينزل بتنفيس الغموم الى اخر ما وجد وهو الانسان
فما يحصل به من التنفيس اكثر مما يحصل بغيره ولكن
لا تتناهي ذلك التنفيس والتنفس ابدا الاباد لعدم
انتهاء تجلياته سبحانه دنيا واخرة فالكل اي الحقايق كلها
في عين النفس الالهي كالضوء في ذات الغلس وهو ظلمة

اخر الليل والمقصود تشبيه المجموع المركب من الحقايق
والنفس بالمجموع الممتزج من الضوء والغلس ووجه
التشبيه هو ان الضوء بدون الغلس نور صرف لا يمكن
ادراكه وكذلك الظلمة المحضة لا يدرك والممتزج منهما
وهو الضياء يتعلق به الادراك وكذلك النفس من غير
تقيده بالحقايق لا يدرك لصرافة نورية والحقايق من
غير تلبسها بالنفس لا يدرك لكونها من هذه الحيثية ظلمة
محضة المجموع المركب منهما يتعلق به الادراك فظهر من
هذا التقرير انه ليس المراد من هذا الكلام تشبيه
الحقايق بالضوء والنفس بالغلس ليرد ان تشبيه الحقايق
بالغلس وتشبيه النفس بالضوء اظهر وان امكن
ان يتكلف للاول ايضا وجه والعلم بالبرهان الكشفي
بان يكون المعلوم هو البرهان ويحتمل ان يكون
معناه والعلم بما ادعيناه من ان الكل في عين النفس
البيت حاصل بسبب البرهان الكشفي عليه في سلخ النهار
اي في اخر نهار الظهور وهو مرتبة الانسان لما
ورد في الحديث من ان ادم انما خلق في اخر ساعة من
يوم الجمعة ولكن العلم ذلك البرهان ليس حاصلا
لكل انسان بل لمن نعس اي عطل حواسه الجزئية
عن التوجه بمتعلقاتها المتعددة المتكثرة المانعة
عن مشاهدة الوحدة وصار احدي الهم والهمة
في التوجه الي الحق المطلق فيري الذي قد قلته
وهو من نعس فاسم الموصول فاعل يري ومفعوله
رؤيا تدل على النفس اي يري الناعس عن المحسوسات
رؤيا تدل على التنفس عن كرب الاحتجاب بها وهذه
الرؤيا انما هي مشاهدة سريان نفس الرحمن في
الحقايق كلها وانما سماها رؤيا لانها مرتبة في حال

النعاس وان لم يحتج الى التعبير ولامكان ان يكون تلك
المشاهدة في صورة مثالية يحتاج الى التعبير فيريحه
اي يريح العلم بالبرهان الناعس من كل غم كان في وقت تلاوته
سورة عبس والمراد بتلاوته اياها تحققه بالعبوس المفهوم
منها ثم استشهد على ماذكر بقصة موسى عليه السلام ولقد تجلي
الحق سبحانه للذي قد جاء في طلب القبس التجلي الصوري
المثالي فراه نارا في صورة مطلوبه حال كونه مستجمعا شرايط التجلي
من التوجه التام الى الحق والانقطاع عما سواه وهو في الحقيقة
نور سار في الملوك اي الكمل الذين هم سلاطين نهار الكشف
وفي العسس اي السالكين السايرين في ليالي ظلمة الاحتجاب
فاذا فهمت مضمون مقالتي هذه وهو ان التجلي في صورة
ما يطلبه العبد المتجلي له انما يقع اذا كان مستجمعا لشرايط
التجلي تعلم بانك في دار الحجاب مبتئس فقير فاقد للتجلي لفقدك
الشرايط وانما تجلي الحق سبحانه لطالب القبس في صورة النار لانه
كان احدي الهم والهمة في طلبها فوقع التجلي في صورتها ليكون
اوقع في نفسه اي ولهذا لو كان يطلب غير ذا القبس لراه
اي الحق المتجلي فيه اي في غير القبس لا في القبس وما نكس راسه
خجلا من عدم فوزه بذلك التجلي واما هذه الكلمة العيسوية
لما قام لها الحق في مقام حتى نعلم بصيغة التكلم ويعلم بصيغة
الغيبة فالاول اشارة الي قوله تعالى ولنبلونكم حتى نعلم الـ
المجاهدين منكم والصابرين والثاني الي قوله تعالى ام حسبتم
ان تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الله
الصابرين والمراد بمقام حتى نعلم ويعلم مقام الاختبار المفيد
للمختبر تجدد العلم وحصول الحادث من نوعي العلم استفهمها
اي الكلمة العيسوية عما نسب اليها والى امها من الالوهية
ليعلم بعلمه الثاني الاختباري هل هو حق واقع بقوله وامره ام لا
مع علمه الاول الازلي بهل وقع منه ذلك الامر باتخاذهما الهين

او القول بالاتخاذ ام لا فقال تعالى له ا انت قلت للناس اتخذوني
واسي الهين من دون الله فلا بد للمخاطب في مقام الادب
من الجواب للمستفهم وان كان عالما بانه يعلم ما يجيب به
لانه لما تجلى له في هذا المقام اي مقام الاختبار وفي هذه الصورة
اي صورة السؤال عن قوله للناس اتخذوني وامي الهين علم
ان مقصود المستفهم انما هو العلم المتجدد الاختباري لا العلم
مطلقا ليحيل العلم عليه فلا جرم اقتضت الحكمة الجواب في صورة
التفرقة بين الحق والخلق والتنزيه والتشبيه حيث نرق
بين المستفهم والمجيب واقام كل واحد في مقامه لكن لا يحجبه
بحجبه ذلك الجواب عن مشاهدة عين الجمع بل انما وقع بعين
الجمع بين الحق والخلق والتنزيه والتشبيه فشاهد ان الحقيقة
واحدة يسمى باعتبار مقام التنزيه حقا وباعتبار مقام التشبيه
خلقا فقال عيسى عليه السلام وقدم التنزيه المفهوم من التسبيح
سبحانك تحدد اي بعدها نزهه بالتسبيح حدده بالكاف الذي
الذي يقتضي المواجهة والخطاب اللذين هما يقتضيان التشبيه
والتحديد فجمع في هذه الكلمة بين التشبيه والتنزيه ثم قال عليه
السلام ما يكون لي من حيث انا ملاحظ لنفسي فقط دونك اي دون
ان الاحظ ان الظاهر بصورة نفسي انت وهذا لسان التفرقة
ان اقول ما ليس لي بحق اي ما تقتضيه هويتي الغيبية وعيني
الثابتة ولا ذاتي الموجودة خارجا ان كنت قلته فقد علمته
لانك انت القايل في صورتي بمقتضى قرب الفرايض ومن قال
امرا فقد علم ما قال وانت اللسان الهي الذي اتكلم به لمقتضى
قرب النوافل فانت الفاعل والاله ايضا وهذا لسان الجمع
كما اخبرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ربه في الخبر الالهي والحديث
القدسي الوارد في قرب النوافل فقال تعالى كنت لسانه الذي
يتكلم به فجعل هويته عين لسانه الالهي المتكلم به ونسب
الكلام الى عبده كما يقتضيه قرب النوافل فان الفاعل في قرب

النوافل

١٣٤

النوافل انما هو العبد والحق آلة له ولما كان مقام يستوعب القربين اشار اليه
ذلك بقوله ثم تمم العبد الصالح الجواب بقوله تعلم ما في نفسي والمتكلم بهذا القول
هو الحق كما يقتضيه قرب الفرايض وعيسى عليه السلام آلة للحق في هذا التكلم وكذا المتكلم بقوله
ولا اعلم ما فيها هو الحق لكن من حيث التعين العيسوي ولما كان المتكلم بقوله
تعلم ما في نفسي هو الحق يكون ضمير المتكلم فيه اشارة الى الحق سبحانه فيكون النفس نفسه
فيكفي في قوله ولا اعلم ما فيها ارجاع الضمير المجرور الى النفس والاحتياج الى التصريح
كما في القرآن حيث قال ولا اعلم ما في نفسك او المراد اي لا اعلم ما في نفسي فكيف
اعلم ما في نفسك فنفي العلم عن هوية عيسى بل عن نفسي من حيث هويته
لا من حيث انه عيسى قايل وذو اثر فانه من هذه الحيثية هو الحق لا غير
انك انت علام الغيوب فجاء بالفصل والعماد وهما لفظه انت تاكيدا
للبيان اي بيان الحكم بانه هو علام الغيوب على وجه يفيد انحصار الحكم
فيه واعتمادا عليه اي على ذلك البيان في ابانة المطلوب وانما اكد
اذ لا يعلم الغيب الا الله فاذا احكم عليه بانه يعلم الغيب ينبغي ان يكون
على وجه يفيد التاكيد والانحصار ذلك الحكم فيه ففرق حيث ميز بين
الحق والخلق وخص كلا منهما بحكم وجمع حيث رد الكل الى الحق سبحانه وعلى
هذا القياس التوحيد والتكثير والتوسيع والتضييق المذكور في قوله
وحد وكثر ووسع وضيق ثم قال عيسى عليه السلام متمما للجواب
النفي اولا انه ما هو ثم ما قلت لهم الى الناس الا ما امرتني
به فنفي اولا بكلمة النفي القول عن نفسه مشيرا بهذا النفي الى انه
ما هو ثم بل هو كان انه الحق مستهلك تعينه في الوجود المطلق
فان القول متحقق لا محالة فالمنفي هو نسبته الى عيسى عليه السلام
وانتفاء النسبة انما هو بانتفاء المنسوب اليه ثم اوجب القول
بعد نفيه ادبا مع المستفهم ولو لم يفعل كذلك اي لم يجمع بين النفي
والايجاب لاتصف بعدم علم الحقايق فانه لو اقتصر على النفي اخل بالصورة
لثبوت القول له صورة ولو اقتصر على الايجاب اخل بالحقيقة اذ لا قايل
الا الله حاشاه من ذلك اي من عدم علم الحقايق فان رتبة الكمال النبوي
تأبى ذلك فقال التفسير وبيان الايجاب القول الا ما امرتني به وانت

المتكلم بمعنى الكلام على لساني كما يقتضيه قرب الفرايض وانت لساني
كما يقتضيه قرب النوافل فانظر الى هذه التثنية اي تثنية الفرق
بالجمع والتنزيه بالتحديد والوحدة بالكثرة والسعة بالضيق والنفي
بالايجاب وقرب الفرايض بقرب النوافل الروحية اي الصادرة من عيسى
الذي هو روح الله صورة والالهية حقيقة ما الطفها وادقها لدلالتها
على الجمعية الكمالية وصحح بعض الشارحين التنبئة بالنون تفعلة من
النبأ الا بالثاء المنقوطة بثلاث نقاط وقال التنبئة بالتاء تصحيف
ولا يخفى ان الاولى بالحكم بالتصحيف عليها اولى كيف وهذه الكلمة
صححت في النسخة المقروءة على الشيخ رضي الله عنه بالثاء المثلثة
ثم بين الامر المامور به بقوله اعبدوا الله فجا بالاسم الله الجامع لجميع الاسماء
لاختلاف العباد جمع عابد في العبادات فلكل وجهة من تلك الاسماء
هو موليها واختلاف الشرايع اي الطرق الموصلة المسلوكة لهم فان
كل طريق شريعة وان كان الكل داخلة تحت شريعة واحدة وحمل الشرايع
على الشرايع المختلفة التي للانبياء يخدشه ان عيسى عليه السلام لا يأمر
امته الا بالعبادة على شريعة خاصة ولم يخص اسما خاصا دون اسم اخر بل جاء
بالاسم الله الجامع للكل اي لكل الاسماء او لكل العباد والشرايع ثم قال
عيسى عليه السلام تفصيلا له اي للاسم الله ربي وربكم ومعلوم ان نسبته
اي نسبة الاسم الله الى موجود ما بالربوبية ليست عين نسبته الى موجود
اخر لان لكل موجود خصوصية ليست لساير الموجودات
تطلب اسما خاصا يربيه فلذلك فصّل بالتشديد ما اجمل في الاسم الله
بقوله ربي وربكم بالكنايتين كناية المتكلم وكناية المخاطب
يعني المخاطبين فان في تفصيل المضاف اليه تفصيل المضاف
ويجوز ان يكون فصل بالتخفيف اي فصل بعض الاسماء عن بعض
ثم اعاد رضي الله عنه قوله الا ما امرتني به لبيان ما يتعلق بمقام عبوديته
فاثبت عيسى عليه السلام نفسه مامورا ثانيا بعد ما نفاه اولا وليست
عليه اثباتها مامورية او ليست نفسه المامورة من هذه الحيثية سوى
عبوديته اذ لا يؤمر بشيء الا من يتصور منه الامتثال الذي هو العبودية

وان لم يفعل الامتثال ولما كان الامر اي الحال والشان الذي يتصف به
اهل المراتب ينزل عليهم ويتصفون به بحكم المراتب اي بسبب ان المراتب
تحكم به عليهم وتقتضيه لذلك ينصبغ كل من ظهر في مرتبة ما حقا كان
او خلقا بما تعطيه حقيقة تلك المرتبة من الاحوال
والاحكام فمرتبة المامور اي المامورية لها حكم يظهر في كل مامور وذلك
الحكم هو الانقياد وذلك اذا كان المامور مامورا بالامر الايجادي
فقط او الايجادي والايجابي معا واما اذا كان مامورا بالامر الايجابي
فقط فليس مامورا بالحقيقة هذا بالحقيقة هذا اذا كان المامور هو
العبد واما مامورية الحق سبحانه فانما يتحقق اذا كان دعاء العبد بلسان
الاستعداد فقط او به مع القول واما المامور بلسان القول
فقط فليس مامورا بالحقيقة ومرتبة الآمر اي الآمرية لها حكم
يبدو في كل آمر وهو الحكم على المامور وانفاذه فيه فيقول الحق
سبحانه قولا ايجاديا او ايجابيا مع الايجادي اقيموا الصلوة فهو الآمر والمكلف
حقيقة والعبد المكلف هو المامور ويقول العبد بلسان الاستعداد
سواء قارنه قول اللسان ام لا رب اغفر لي فهو الآمر والحق المامور فما يطلب
اي الذي يطلبه الحق من العبد بامره وهو الانقياد هو بعينه ما يطلب
العبد من الحق بامره اي دعائه فان العبد ايضا يقصد به غاية الاجابة
التي هي الانقياد من الحق فمطلوب كل من الحق والعبد بامره هو الانقياد
ولهذا اي لكون مرتبة كل من المامور والآمر لها حكم يظهر في اصحابها
او لكون مطلوب كل واحد من الحق والخلق هو الانقياد كان كل دعاء
حقيقي مجابا بل كل امر حقيقي مطاعا فلابد من حصول الاجابة وان
تاخر لفقدان شرط او وجود مانع كما يتاخر ويتقاعد بعض المكلفين
عن الاجابة والطاعة ممن اقيم في مقام التكليف مخاطبا باتيان الطاعة
مثلا فلا يصلي في وقت امر بها فانه سها فيؤخر الامتثال ويصلي في وقت
اخر ان كان متمكنا من ذلك الامتثال بان يكون الامر الايجادي واقعا فلا
بد من الاجابة في الوقت المامور فيه ولو كان تاخير الامتثال بالقصد
والعمد فكيف اذا كان بالغفلة والنسيان ثم قال وكنت عليهم ولم يقل على نفسي

ويتقاعد

معهم كما قال ربي وربكم شهيدا مادمت فيهم لان الانبياء شهداء علي
اممهم مادام فيهم لا علي انفسهم مع الامم فلما توفيتني ولما كان
التوفي ظاهرا في الاماتة وعيسى عليه السلام لم يمت بل رفعه الله الى
السماء فسره رضي الله عنه بقوله اي رفعتني اليك وحجبتهم عني
وحجبتني عنهم فلم ابق متمكنا من الشهادة عليهم كنت انت الرقيب
عليهم باعتبار مقام الفرق في غير مادتي بل في موادهم واما باعتبار مقام الجمع
ففي غير مادة اذ كنت بصرهم الذي يقتضي المراقبة فشهود الانسان
نفسه شهود الحق اياه في مقام الفرق وانما جعله اي جعل عيسى للحق
مذكورا باسم الرقيب ولم يذكره مثل نفسه بالشهيد لانه عليه السلام
جعل الشهود له اي لنفسه فاراد ان يفصل بينه وبين ربه فيما يعبر به
عنهما حتى يعلم انه هو اي عيسى عبد لا الحق بوجه لكونه عبدا وجه العبودية
التي هي جهة التعين والتقيد غير وجه الربوبية والحقية وان الحق
هو الحق لا عيسى لكونه ربا وجهة الربوبية التي هي جهة الاطلاق
غير جهة العبدية فجاء عيسى لنفسه بانه رقيب فرقا بينه وبين
الحق وقدمهم في حق نفسه فقال عليهم شهيدا لا شهيدا عليهم
مادمت فيهم ايثارا لهم على نفسه في التقدم كما يقتضيه مقام تواضع
الكمل واشارة ايضا الى اختصاص شهادته بهم دون ساير الامم وادبا
اي تادبا معهم على نفسه لمراعات الادب بين يدي الحق اذ الكلام معه
او المراعات الادب معهم لانهم مظاهره واخرهم في جانب الحق في قوله
الرقيب عليهم لما يستحقه الرب من التقدم بالرتبة ولعدم الاختصاص
رقابته تعالى بهم ثم اعلم عيسى عليه السلام على صيغة الماضي من الاعلام
ان الحق الرقيب الاسم الذي جعله عيسى لنفسه وذلك الاسم
هو الاسم الشهيد في قوله عليهم شهيدا فقال عيسى عليه السلام وانت على كل شيء
شهيد فجاء بكل شيء للعموم وبشيء لانه انكر النكرات واشملها وجاء بالاسم
الشهيد فهو سبحانه الشهيد لا غيره على كل مشهود بحسب ما تقتضيه
حقيقة ذلك المشهود وانما دلت هذه العبارة على الاختصار الشهيد
فيه سبحانه مع انها ليس فيها من ادوات الحصر شيء لانضمام مقدمة معلومة

معها

عن الكفر

معها والي ان كل صفة تظهر في المظاهر اذا كانت صالحة لان تكون
للظاهر فهي للظاهر تقيدت وتخصصت بحسب المظاهر لا للمظاهر
فاذا دلت هذه العبارة على اثبات الشهادة له سبحانه وانضمت الى
تلك المقدمة المعلومة افادت الحصر ولهذا ترتب عليه قوله
تنبيه على انه تعالى هو الشهيد على قوم عيسى حين قال وكنت عليهم
شهيدا مادمت فيهم فهي شهادة الحق تعالى ولكن في مادة عيسوية
كما ثبت انه لسانه وسمعه وبصره ثم قال عيسى عليه السلام كلمة
عيسوية منسوبة اليه ومحمدية منسوبة الى نبينا صلى الله عليه وسلم
اما كونها عيسوية فانها قول عيسى عليه السلام باخبار الله تعالى عنه في
كتابه واما كونها محمدية فلموقعها وفي بعض النسخ فلموقعها اي لو
قوعها من محمد صلى الله عليه وسلم بالمكان الذي وقعت منه فقام بها
ليلة كاملة يقرأها ويرددها لم يعدل الى غيرها حتى طلع الفجر وهذه الكلمة
العيسوية المحمدية قوله ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك
انت العزيز الحكيم وهم في قوله ان تعذبهم فانهم وان تغفر لهم ضمير الغايب
كما ان هو في قوله وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله ضمير الغايب
فالتعبير في هذه المواضع بكناية الغايب بعينه كما قال في موضع اخر هم
الذين كفروا بضمير الغايبة فان وصف الغيبة في تلك المواضع كما يلايم
التعذيب والمغفرة كذلك وصف الغيبة في هذا الموضع يلايم الحكم
عليهم بالكفر فانه كما ان سبب تعذيبهم ومغفرتهم هو غيبتهم عن
ساحة حضور القرب لاحتجابهم بالتعينات الحجابية كذلك سبب الحكم
عليهم بالكفر هو غيبتهم عنها فكان الغيب اي الحالة الحاصلة لهم من
احتجابهم بالتعينات الحجابية الموجبة لغيبتهم عن ساحة الشهود
سترا لهم عما يراد بالمشهود الحاضر الذي لم يحتجب بتلك التعينات
وما يراد به هو ما يقتضيه الشهود والحضور من القرب والسعادة
الدينية والدنيوية ثم بين المناسبة بين التعذيب والضمير الغايب
فقال ان تعذبهم بضمير الغايب وهو اي ذلك العذاب هو عين
الحجاب الذي هم فيه محتجبون عن الحق فان الاحتجاب عنه تعالى

حجاب والعذاب الاخروي يكون صورة ذلك الاحتجاب فذكرهم الله اي جعلهم
عيسى عليه السلام مذكورين لله حاضرين عنده بالوجود الذكري اللفظي
قبل حضورهم العيني بارتفاع حجبهم حتى اذا حضروا اي شرفوا على التم
الحضور يكون الشهيد وهي الحضور الذكري قد تمكنت في الشهيد اي
عيني استعدادهم فصيرتهم مثلها يعني صير الحضور الذكري استعداداتهم
عين الحضور العيني الذي هو مثل الحضور الذكري وذلك انما هو على
سبيل المبالغة والا لم يصر الاستعداد عين الحضور كما لا يخفى ثم انه رضي الله
عنه لما بين النكتة في ايراد ضمير الغائب اراد ان يبين النكات المتعلقة
بايراد ضمير الخطاب وذكر العباد في قوله العادقوله فانهم عبادك ثم شرع في بيان
نكاته وقال فافرد الخطاب بالكاف للتوحيد الذي كانوا عليه بحسب اصل
الفطرة او بسبب ان الظاهر بصورة كل معبود انما هو الحق تعالى كما قال تعالى
وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه ولا ذلة اعظم من ذلة العبيد لانهم لا تصرف
لهم في انفسهم وعدم تصرفهم في انفسهم فيما عدا دخولها تحت العبدية
ظاهر واما فيها فبناء على ان المتصرف فيهم بل في الكل هو الحق سبحانه وما
يتوهم منه التصرف فهو من مظاهرهم التي يظهر منها تصرفه فهم بحكم ما يريد بهم
سيدهم من التصرفات ولا شريك له فيهم فانه قال عبادك فافرد كاف
الخطاب الذي اضاف العباد اليه وذلك يدل على عدم الشركة فيهم
والمراد بالعذاب الاذلال ولا اذل منهم لكونهم عبادا وقد علمت انه لا ذلة
اعظم من ذلة العبيد فذواتهم تقتضي انهم اذلاء فلا تذلهم فانك على تقدير
الاذلال لا تذلهم بادون مما هم فيه من كونهم عبيدا وان تغفر لهم اي تسترهم
عن ايقاع العذاب الذي يستحقونه بمخالفتهم اي تجعل لهم
غفرا يعني الغافر كالعذار يعني العاذل اي ساترا يسترهم عن ذلك
الايقاع ويمنعهم منه فانك انت العزيز اي المنيع الحمى اي حماه ممنوع
عن ان يتصرف فيه غيره وهذا الاسم اذا اعطاه الحق لمن اعطاه من عباده
بان يتجلى عليه ويظهر فيه به يسمى الحق بالمعز والعبد المعطى له هذا الاسم بالعزيز
لكونه مظهر اليه فيكون ذلك العبد المعطى له ايضا منيع الحمى عما يريد به المنتقم
والمعذب من الانتقام والعذاب وجاء بالفصل والعماد في هذه الاية

كما جاء به فيما سبق تاكيدا للبيان ولتكون الاية الواردة في شأن عيسى
عليه السلام على مساق واحد في قوله انك انت علام الغيوب وقوله كنت
انت الرقيب عليهم فجاء ايضا انك انت العزيز الحكيم على مساقهما فكان
ترديد النبي صلى الله عليه وسلم الاية ليلة الكاملة سؤالا من النبي صلى الله عليه
والحاحا منه على ربه في المسئلة ليلة الكاملة الى طلوع الفجر كان يرددها
طلبا للاجابة فلو سمع الاجابة في اول سؤاله ما كرره فكان الحق
يعرض عليه فصول ما استوجبوا به العذاب من الذنوب والمعاصي
عرضا مفصلا اما بتفصيل كل ذنب ذنب وبتفصيل كل عين من اعيان
المذنبين فيقول النبي صلى الله عليه وسلم له اي للحق تعالى في كل عرض
وعين عين فان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم
فلو رأى النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك العرض ما يوجب تقديم الحق
واشارة جنابه من ارادة القهر عليهم والانتقام منهم فان ارادة القهر والانتقام
مما يوجب ايثار جانب الحق اذ لا حظ للعبد فيهما لجلالة اللطف والرحمة
فان للعبد فيهما حظا فليسا اذا طلبا خالصا لله تعالى وان امكن ان
يلاحظ فيهما جانبه تعالى ايضا اذا وافقا ارادته لدعا عليهم بالابلاء
لا لهم بما يلائمهم فان الانبياء واتقون مع ارادة الحق ولا يستشفعون
الا باذنه فما عرض الحق سبحانه عليه اي على النبي صلى الله عليه وسلم حين كان
يعرض عليه فصول ما استوجبوا به العذاب الا ما استحقوا به ما تعطيه
هذه الاية من التسليم فيه لاشتمالها على قوله ان تعذبهم فانهم
عبادك ومن التعريض بعفوه دون التصريح فانه لم يقل اللهم
اغفر لهم لاشتمالها على قوله وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم فقوله
ما تعطيه مفعول للاستحقاق فان تلك المعروض عليه صلى الله عليه وسلم
انما هو ذنوب العباد وهي مما استوجبوا به العذاب كما صرح به ولا فلم
حكم عليها هاهنا بانهم استحقوا بها التسليم لله والتعريض لعفوه فان ذلك
ينافي استحقاقهم بها العذاب قلنا ايجاب الذنوب العذاب انما هو لذواتها
ويمكن ان يلحقها امور يخرجها عنه كالتوبة والندامة او يستقبحها كالعناية
من جانب الحق سبحانه فما عرض عليه الا ذنوبهم التي استوجبوا بها بالنظر الى ذواتها

العذاب ولكن وقع ذلك العرض على وجه ينبئ عن استحقاقهم لما يعطيه
الآية من التسليم بين التعريض لعفوه ثم انه رضي الله عنه اراد ان يبين
ان تأخير الاجابة بواسطة عرض الغصص انما هو من مقتضيات
عناية به لا اعراض عنه فقال فقد ورد في الاحاديث النبوية
ان الحق سبحانه وتعالى اذا احب صوت عبده في دعائه اياه اخر الاجابة
عنه حتى يتكرر ذلك الدعاء منه حبا فيه لا اعراضا عنه فيكون تأخير الاجابة
عنه حتى يتكرر الدعاء مما يقتضيه حكمته تعالى ولذلك اي لاجل ان تأخير
الاجابة ليترتب عليه تكرر الدعاء مما تقتضيه الحكمة جاء الحق سبحانه في هذا
الكلام بالاسم الحكيم حيث اجراه اولا على لسان عيسى كذلك ليترتب عليه جزاءه
على لسان محمد صلى الله عليه وسلم كذلك ويكون حتى تجري على لسانه منبئا
عن تلك الحكمة والحكيم هو الذي يضع الاشياء في مواضعها ولا يعدل
بها الباء للتعدية اي لا يعديها عما تقتضيه من تلك المواضع وتطلبه
حقائقها اي حقائق الاشياء حال كونها متلبسة بصفاتها او مع صفاتها
فانه للصفات ايضا مدخل في اقتضاء وخصوصيات المواضع فموضع تأخير اقتضاء
اجابة دعائه صلى الله عليه وسلم في موضع يكون تكرار الدعاء فيه مطلوبا من اجل
الحكمة فالحكيم هو العليم بالترتيب اي بوضع كل شيء في مرتبته وموضعه
ولكن بشرط ان يعمل بمقتضى علمه ويضع كل شيء في موضعه فكان النبي صلى الله
عليه وسلم بترداد هذه الآية على علم عظيم من الله تعالى كله بتفاصيل ما عرض
عليه الحق سبحانه من احوال امته وكعلمه بحكمة تأخير اجابة دعائه بان يرى
كل شيء في مرتبته فمن تلا هذه الآية فهكذا يتلو والا اي وان لم يتلها
كذلك فالسكوت عنها اولى به من تلاوتها فاذا وفق الله سبحانه عبدا
متحققا بمقام العبودية بحيث لم يبق له شائبة ربوبية الى نطق
بامر ما وطلب له دعاء او غيثا او ترجيا فيه وغيره اليه الا وقد اراد
اجابته فيه وقضاء حاجته لان ذلك النطق والطلب ليس منه لانه
لا ينبعث منه ارادة شيء اصلا لتحققه بالعبودية فكل ارادة تظهر فيه
فانما هي من الحق سبحانه فلا يتخلف عنها المراد فلا يستبطئ على صيغة النهي
احد من العبيد المتحققين بالعبودية ما يتضمنه من الحاجات ما وفق له

من النطق بامر ما ولنا بمثابرة رسول الله صلى الله عليه وسلم على هذه
الآية في جميع احواله فكلمة على متعلق بمثابرة الرسول صلى الله عليه
وسلم وحكمة في يقوله وليثابر حتى يسمع الآحاد المثابر باذنه الجسماني
ويكون المسموع من مقولة الصوت والحرف الحسي او يسمع بسمعه الروحاني
ويكون المسموع امرا روحانيا كيف شئت او كيف اسمعك الله الاجابة
يعني سماع الاجابة تارة بالاذن وتارة بالسمع اما مستند الى مشيئتك
بان شئت السماع بالاذن او السمع فاسمعك الله كما شئت واما مستند
الى اسماع الله ومشيئته سواء كان ذلك مشيئة ولم يسمعك كما شئت
او لم تكن لك مشيئة اصلا فان جازاك بسؤال اللسان الذي
هو من مقولة الصوت والحرف الصادر من اللسان الجسماني
اسمعك الله الاجابة باذنك الجسماني ليوافق الجزاء العمل وان جازاك
بالمعنى اي يعني ذلك السؤال وروحه اسمعك بسمعك الروحاني
الموافق ولا يخفى ان الظاهر ان يقال كيف يشاء او كيف
اسمعه فتغير الاسلوب اما التفات من الغيبة الى الخطاب
او بتقدير القول اي يسمع باذنه مقولا له كيف شئت الاجابة
بسؤال اللسان لفظا اذ سمعناه او كيف اسمعك الله الاجابة
لابد ان يكون مجازاته كل واجابته اياك بما يناسب حالك
فان جازاك بسؤالك اللسان اسمعك باذنك وان جازاك بالمعنى
اسمعك بسمعك

فص حكمة رحمانية في كلمة سليمانية

انما وصف هذه الحكمة بالرحمانية لان من جملتها بيان اسرار الرحمة
الامتنانية الرحمانية والرحمة الوجوبية الرحيمية الداخلة فيها
وخص الحكمة الرحمانية بالكلمة السليمانية لعموم حكمها فان
للكلمة السليمانية عموم سلطنة بالنسبة الى الانس والجن والوحش
والطير كما ان الرحمان حكمه شامل للموجودات كلها انه يعني الكتاب
من سليمان فهذا بيان للمرسل وانه اي مضمونه بسم الله الرحمن الرحيم
وهذا بيان لمضمون الكتاب فالكتاب مصدر باسم الله لا باسم
سليمان كما توهمه بعض اهل الظاهر والى هذا اشار بقوله فاخذ بعض الناس

فص حكمة رحمانية في كلمة سليمانية

في بيان وجه تقديم اسم سليمن على اسم الله ولم يكن الامر كذلك اي لم يكن اسم سليمان
مذكورا في الكتاب مقدما على اسم الله ولكنهم توهموا التقديم وتكلموا
في بيان ذكر التقديم بما لا ينبغي فقالوا انما قدم سليمن على اسم الله وقاية له
من ان يقع الحرق عليه فان اسمه لكمال مهابته في قلوب الناس كان
مانعا عن الحرق وعلى تقدير ان يقع الحرق يقع على اسمه لا على اسم الله
وهذا مما لا يليق بمعرفة سليمان عليه السلام بربه ووجوب
تقدمه في الذكر لتقدمه في الوجود وكيف يليق ما قالوه
في وجه تقديم اسم سليمان على اسم الله من توهم الحرق
وبلقيس تقول فيه آية في شان ذلك الكتاب اني
القي الي كتاب كريم اي يكرم عليها فكيف يتوهم منها
خرقه وسليمان ايضا كان عارفا بذلك فانه لابد لكل نبي داع
ان يكون عارفا بمقادير استعدادات المدعوين او المراد
ان بلقيس مع كمال فطانتها تقول في شان كتاب
اني القي الي كتاب كريم اي يكرم عليها ومتى يكرم عليها
اذا كان مفتتحا بسوء ادب ثم اشار رضي الله عنه الى
منشا خطاهم فقال وانما حملهم على ذلك زعما تمزيق
كسرى كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وما مزقه
حتى قراه كله وعرف مضمونه فتمزيقه انما
كان لعدم كونه موفقا للقبول لفقدان المناسبة لا
لمجرد انه راى اسمه صلى الله عليه وسلم مقدما على
اسمه فانه كان صدر كتابه من محمد صلى الله عليه وسلم
رسول الله الى كسرى فكذلك كانت تفعل بلقيس
لو لم توفق لما وفقت له من اكرام الكتاب وقبوله
لاستعداد ذاتي فلم يكن يحمي الكتاب عن الحرق لحرمة صاحبه
اي بسبب حرمة صاحبه تقديم اسمه اي اسم صاحبه عليه السلام
على اسم الله ولا تاخيره عنه ذكرا لنا خبر للمبالغة ولما بين رضي الله
عنه ان قوله انه من سليمن ليس من جملة كتاب سليمن بل كان مفتتح

كتابه

كتاب البسملة لا غير شرع فيما يتعلق بالبسملة من النكات فقال
فاتى سليمن في البسملة بالرحمتين وهما رحمة الامتنان
وهي الرحمة الصادرة من محض الوهب الالهي لا في مقابلة استعداد
كلي او جزئي ورحمة الوجوب وهي التي اوجبها الحق سبحانه
على نفسه في مقابلة احد الاستعدادين ثم وصف الرحمتين
بما يدل على ان كلا منهما من اي اسم يفهم من الاسمين المذكورين
في البسملة فقال اللتان هما الرحمن الرحيم اي الرحمتان المذكورتان
اللتان يقتضيهما الاسم الرحمن الرحيم فامتن بالرحمن لا
في مقابلة امر بل لمحض الموهبة فتجلى بصور الاستعدادات
فالرحمة الامتنانية هي الفيض الاقدس واوجب بالرحيم
ما يقتضيه الاستعدادات الحاصلة بالرحمة الرحمانية
وهذا الوجوب ايضا من مقتضيات الامتنان
اذ ليس ثمة من يوجب عليه سبحانه امرا ما بل هو اوجب على
نفسه كما قال كتب على نفسه الرحمة وحيث كان ذلك الايجاب
من محض المنة من غير وجود مقتض كانت الرحمة المترتبة
عليه راجعا الى الامتنان كما اشار اليه بقوله فدخل الرحيم في الرحمن
دخول تضمن بحيث يندرج فيه كل ما اقتضاه الاسم الرحيم
يكون بعضا من مقتضيات الاسم الرحمن وهذا المعنى هو المراد
بالدخول التضمني وانما قلنا هذا الوجوب من الامتنان
فانه كتب على نفسه الرحمة لا غيره سبحانه عن ان يكتب
عليه غيره وانما كتب ليكون ذلك المكتوب الذي هو رحمة
الوجوب للعبد بما ذكره اي بسبب ما ذكره الحق وعينه
من الاعمال التي ياتي بها العبد حقا على الله اوجبه اي ذلك المكتوب
او ذلك الحق له اي للعبد على نفسه فيستحق العبد بها اي بتلك
الاعمال هذه الرحمة اعني رحمة الوجوب ومن كان من العبيد
بهذه المثابة اي بمثابة ان ياتي بالاعمال التي كتب الحق على
نفسه الرحمة في مقابلتها فانه يعلم باذني التفات من هذا

٣٠ والاسم

العبيد

من هو العامل منه من الاعضاء عضاء فان اعضاه بعضها
عاملة وبعضها غير عامله وانما قال من العامل مع ان الظاهر
ما العامل منه لانه لما اسند العمل اليه فكانه من ذوي العلم اولانها
عين هوية الحق كما سيجيء والعمل ينقسم على ثمانية اعضاء من
الانسان غالبا وهي اليدان والرجلان والسمع والبصر واللسان
والجبهه وقد اخبر الحق سبحانه في حديث قرب النوافل انه هو
كل عضو منها فلم يكن العامل غير الحق والصورة التي يظهر منها
العمل للعبد والهوية مدرجة فيه اي في العبد اندراج المطلق في
المقيد لا اندراج الحال في المحل ليلزم الحلول تعالى عن ذلك ولهذا
فسره بقوله اي في اسمه اي اسم الحق فان العبد المقيد اسم من
اسماء الحق المطلق لا غير وانما قلنا الهوية مدرجة فيه لانه تعالى
عين ما ظهر فان ما ظهر ليس الا الهوية المتعينة بالتعينات
التي تقتضي الظهور وقوله وسمي خلقا عطف على ظهر اي ما ظهر
ليس الا الهوية المتعينة باعتبار هذا الظهور وبه اي بهذا
الظهور المتاخر عن البطون كان الاسم الظاهر والآخر للعبد
فيصدق عليه اسم الظاهر والآخر وبكونه اي كون العبد لم يكن ثم كان
كان الاسم الباطن للعبد فان عدم كينونيته المتقدم على كينونيته انما
هو بطون لا غير وبتوقف ظهوره اي ظهور الحق عليه اي على العبد
وصدور العمل اي عمل الحق منه اي من العبد كان الاسم الاول للعبد
لان ما يتوقف عليه ظهور الحق وصدور عمله ولا شك ان للموقوف عليه
تقدما واولية بالنسبة الى الموقوف وقوله كان الاسم الباطن
والاول نشر على ترتيب اللف فاذا رايت الخلق رايت
الاول والآخر والظاهر والباطن اي رايت الحق الموصوف بهذه
الاسماء ولكن في المرتبة الخلقية الفرقية لا الحقية الجمعية وهذه
المعرفة المتعلقة بالرحمتين الامتنانية والوجوبية وما انجر الكلام
اليه في بيانهما معرفة لا يغيب عنها سليمان عليه السلام بل هي من الملك
الذي لا ينبغي لاحد من بعده فانه لا ينحصر في الملك الصوري بل يشمل الصوري

والمعنوي

* انيا بالقوة

والمعنوي كيف وهو من الانبياء الكاملين فرتبته كمال التحقق يقتضي
بامثال هذه المعارف ولما كان الملك الذي آتاه الله سبحانه سليمان
ولم يؤته احدا من العالمين غيره من بعده هو الظهور بعموم التصرف
في عالم الشهادة لا التمكن منه فان ذلك مما آتاه الله غيره من الكمل
نبيا كان او وليا فسر الملك بقوله يعني الظهور بذلك كما ظهر سليمان ثم مكنه الله
تمكين قهر من العفريت الذي جاءه بالليل ليفتك به فهم باخذه
وربطه بسارية من سواري المسجد حتى يصبح مربوطا فيلعب به ولدان
المدينة فذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم دعوة سليمان عليه السلام وامسك
عن اخذه وربطه تأدبا فرده الله اي العفريت ببركة هذه التأدب
خاسئا عن الظفر به فلم يظهر نبينا صلى الله عليه وسلم من التصرف
في العفريت وظهر بذلك سليمان ثم قوله ملكا نكرة من غير اداة تفيد
الشمول والاستغراق فلم يعم كل ملك فعلمنا انه يريد في دعائه
ملكا ما من الملك لا كل ملك فانه لو كان يريد كل ملك لاختص به مجموع
الملك وكل جزء جزء ايضا فانه كما ان كل جزء جزء من الملك من
افراد الملك كذلك مجموع الاجزاء ايضا من افراده فيلزم ان لا يشاركه
احد في ملك ما والامر ليس كذلك كيف وقد راينا قد شوركه
في كل جزء جزء من الملك الذي اعطاه الله تعالى فعلمنا انه اي سليمان
عليه السلام ما اختص بفرد من افراد الملك الا بالمجموع من افراد ذلك
الملك اي الا بفرد هو مجموع الافراد لما عرفت ان مجموع الافراد ايضا
فرد من ذلك الملك فما اختص بكل فرد فرد من اجزاء ذلك المجموع وعلمنا
بحديث العفريت انه ما اختص الا بالظهور وقد يختص بالمجموع والظهور به
لا بالتمكن منه وبالظهور ببعض ولو لم يقل صلى الله عليه وسلم نبينا صلى الله عليه وسلم
في حديث العفريت فامكنني الله منه اي من العفريت لقلنا انه لما هم باخذه
ذكره الله دعوة سليمان ليعلم انه لا يقدره الله من الاقدار على اخذه فرده الله
خاسئا ذليلا فلما قال فامكنني الله منه علمنا ان الله تعالى قد وهبه التصرف فيه
بما شاء من الاخذ والربط وغيرهما ثم ان الله ذكره فتذكر دعوة سليمان
فتادب معه كمال التادب حيث لم يظهر بالتصرف في الخصوص فكيف في العموم

تعلمنا من هنا الذي ذكر من تنكير الملك وحديث العفريت
ان الملك الذي لا ينبغي لاحد من الخلق بعده سليمن الظهور في العموم
لا التمكين منه في العموم ولا الظهور ببعض وليس غرضنا المقصود
بالاصالة في صدد هذا الفص وان وقع كلام في البين الا الكلام و
التنبيه على الرحمتين اللتين ذكرهما سليمان عليه السلام في البسملتين
اللذين تفسيرهما بلسان العرب الرحمن الرحيم فانه عليه السلام لم يكن
ممن يتكلم بلسان العرب فقيد الحق سبحانه في كلامه رحمة الوجوب
التي هي احدى الرحمتين اللتين ذكرهما سليمان بالتقوى والايمان
حيث قال تعالى فساكتبها للذين يتقون وقال بالمومنين رؤوف رحيم
واطلق رحمة الامتنان التي هي للاخرى من تينك الرحمتين في قوله
ورحمتي وسعت كل شيء حتى وسعت الاسماء الالهية ولما كانت الاسماء
عبارة عن الذات مع النسب وكانت سعة الرحمة اياها باعتبار
النسب لا باعتبار الذات فسرها بقوله اعني حقائق النسب
يعني ان الاسماء لا يسعها الرحمة الامتنانية الا باعتبار النسب
لا باعتبار محض الذات فامتن عليها بنا يعني بنوع الانسان
فاوجدنا لنكون مظاهر آثارها ومجالي انوارها فنحن نتيجة
رحمة الامتنان المتعلق بالاسماء الالهية والنسب الربانية
التي هي بعض من الاسماء الالهية فيكون من قبيل ذكر الخاص بعد العام
لزيادة الاهتمام به فانها اقرب الينا واظهر علينا ثم اوجبها
اي الرحمة على نفسه وهذه الرحمة التي اوجبها هي ظهوره علينا
ومعرفتنا به فانه تعالى قيده بظهوره لنا ومعرفتنا بانفسنا في قوله
على لسان الكمل من عباده من عرف نفسه فقد عرف ربه واعلمنا انه هويتنا
في مثل قوله وهو السميع البصير لنعلم انه ما اوجبها على نفسه الا لنفسه
فما خرجت الرحمة منه الى غيره بل الى نفسه فعلى من امتن وما ثمة
الا هو وهذا على لسان غلبة الوحدة والاجمال ولما كان هناك جهة كثرة
وتفصيل ايضا نبه عليه بقوله الا انه لا بد من حكم لسان الكثرة والتفصيل
ايضا لما ظهر من تفاضل الخلق في العلوم مثلا بحسب تفاوت الاستعداد

حتى تعالى يقال ان هذا الانسان اكبر بد مثلا اعلم من هذا الانسان الآخر
كمر ومثله مع احدية العين الظاهرة فيهما ولما كان التفاضل مع احدية
العين فيه نوع خفاء اوضحه بتفاضل الصفات الالهية مع احدية
الذات فقال ومعناه اي معنى تفاضل الخلق في العلوم مثلا معنى
تفاضل صفات الحق في النقص والكمال مثل نقص تعلق
الارادة عن تعلق العلم فانه ليس كل ما يتعلق به العلم يتعلق به الارادة
فلذلك يتفاضل في الصفات الالهية وكمال تعلق الارادة و
فضلها وزيادتها على تعلق القدرة فان الارادة قد تتعلق بابقاء
شيء على عدميته الاصلية ولا احتياج فيه الى القدرة فان القدرة انما
يتعلق بايجاد شيء او اعدامه بعد الوجود لا بابقائه على العدم الاصلي
فان قلت يكفي في تخصيص الممكن بالعدم عدم ارادة الوجود ولا
احتياج فيه الى ارادة العدم فلا يتعلق بعدم الممكن الارادة ايضا
كالقدرة قلنا الارادة عندهم في الجناب الالهي عبارة عن معنى
يخصص الممكن باحد الجائزين لا الانبعاث الذي يكون فينا فلا
يبعد ان يقال عدم ارادة الوجود هو ارادة العدم فان عدم تلك الارادة
يخصص الممكن باحد الجائزين الذي هو عدمه وكذلك السمع الالهي والبصر
بينهما تفاضل فان البصر فضل على السمع لقوة الانكشاف في البصر وعدمها
في السمع وكذلك جميع الاسماء الالهية على درجات متفاوتة في تفاضل
بعضها على بعض ولما كان المقصود من بيان التفاضل بين الصفات
بيان التفاضل في الخلق ذكره ثانيا كالنتيجة فقال كذلك اي مثل تفاضل
الصفات تفاضل ما ظهر في الخلق من الصفات حال كون ذلك التفاضل
ظاهرا من ان يقال هذا اعلم من هذا مع احدية العين وكما ان كل اسم الهي لما كان
اشتماله على الذات وصفة ما اذا قدم سمي به لاشتماله على الذات
بجميع الاسماء وتعينه بها من غير تفاوت بين الاسماء المتبوعة والتابعة
فيعطي كل اسم اهلية الاتصاف بكل اسم كذلك الامر فيما ظهر الحق او الاسم
الالهي فيه من الخلق فيه اهلية كل ما فوضل به اي كل صفة فوضل بها ذلك المظهر
بان يتفضل على بعض المظاهر الآخر لكنه لهذا البعض عليها دون ذلك

المظهر ما يتفضل به بعض المظاهر من آخر لاشتمال هذا البعض عليه ولا
يخفى ان هذه الاهلية انما هي باعتبار اشتمال الكل على الهوية السارية الصالحة
لانشاء الصفات منها وان كانت تختلف بحسب القوابل لا باعتبار
خصوصيات تعينات المظاهر ويمكن ان يعتبر باعتبار خصوصيات
المظاهر وكفى بالنظر الى ادراك الكمل فانهم به يدركون الصفات الكمالية
كالحيوة والعلم وغيرهما من جميع الموجودات وان خفيت عن اكثر الناس
فكل جزء من العالم مجموع العالم اي هو قابل لحقائق متفرقات العالم اي حقائق
الصفات المتفرقة في اجزاء العالم كلها فكل جزء منه لمكان اشتماله على
الهوية قابل لكل صفة وان لم يظهر منه لخصوصية تعينه او هو موصوف
بما يوصف به من اجزاء الآخر لكن هذا الاتصاف لا يظهر الا للبعض
كما قلنا واذا كان حال المظاهر الخلقية مع الهوية السارية كحال
الاسماء مع الذات فلا يقدح قولنا في بيان المفاضلة بين المظاهر
ان زيدا دون عمرو في العلم اي يكون هوية الحق عين زيد وعمرو ويكون العلم في عمرو
اكمل منه في زيد واذا لم يقدح فيه تفاضلت المظاهر وهي ليست
غير الهوية السارية كما تفاضلت من الاسماء الالهية وهي ليست
غير ذات الحق فهو تعالى من حيث هو عالم اعم في التعلق من حيث
ما هو مريد وقادر وهو من حيث احدى هاتين الحيثيتين هو من حيث
الحيثية الاخرى ليس غيره فلا تعلمه اي الحق مسمى بما صدق عينه ها هنا
اي في الاسماء وتجهله هنا اي في المظاهر وتنفيه هنا اي في المظاهر وتثبته هنا
اي في الاسماء فلا ينبغي ان يقع منك الاثبات والنفي الا ان اثبته
بالوجه الذي اثبت نفسه ونفيته عن كذا بالوجه الذي نفى نفسه كالآية
الجامعة للنفي والاثبات في حقه حين قال ليس كمثله شيء فنفى نفسه
عن ان يكون له مثل فان المثلية انما يكون بين غيرين وهو عين كل شيء
وهو السميع البصير فاثبت نفسه متصفا بصفة تعم كل سامع بصير من
حيوان في وجه يفيد الحصر والسميع والبصير فيه وما ثمة اي في نفس الامر
الا حيوان فوجب ان يكون عين كل شيء والا لم ينحصر السمع والبصر فيه الا انه
اي كون كل شيء حيوانا بطن في الدنيا عن ادراك بعض الناس وهم المحجوبون عن سريان

سر الحيوة

سر الحيوة في الكل وظهر في من خرق له حجاب الكشف فانها اي لمن خرق هي الدار الحيوان وكذلك الدنيا
هي الدار الحيوان لسريان الحيوة في الكل الا ان حيوتها مستورة عن بعض العباد
مكشوفة على بعضهم كما قال علي رضي الله عنه كنا في سفر مع رسول الله صلى الله عليه وسلم
ما استقبلنا حجر ولا شجر الا سلم على رسول الله وذكر الستر والكشف انما يكون
ليظهر الاختصاص والمفاضلة بين عباد الله بما يدركون من حقائق العالم
اي من الحقائق المستورة في العالم كحقيقة العلم والحيوة المستورة
في الجمادات فمن عم ادراكه كمن ادرك حيوة الكل في الدنيا كان الحق
فيه اظهر في الحكم الذي هو العلم والادراك ممن ليس له ذلك العموم في الادراك
فمن عم ادراكه فضل على من ليس له ذلك العموم مع ان الكل عين واحدة
فلا تحجب نهي في البناء للمفعول يعني عن شهود وحدة العين بالتفاضل الواقع
بين القوابل وتحال انك تتحول حين الحجاب لا يصح كلام من يقول ان الخلق
بحسب الحقيقة هوية الحق لما رأت تفاضلت بحسب تفاوت المظاهر
بعد ما اريتك التفاضل في الاسماء الالهية التي لا تشك في انها اي تلك
الاسماء هي الحق ومدلولها المسمى بها ليس الا الله فاذا لم يكن التفاضل
في الاسماء ما نفاه احدية العين فكذلك التفاضل في المظاهر لم يكن ما نفاه
عنها كيف والمظاهر الخلقية ايضا اسماء جزئية تابعة للاسماء الكلية الالهية
ولما فرغ عما وقع في البين رجع الى مقصوده فقال ثم انه كيف يقدم
سليمان اسمه في مكتوبه الى بلقيس على اسم الله كما زعموا اي الظاهريون
من اهل التفسير وهو اي والحال ان سليمان من جملة من اوجدته الرحمة الرحمانية
وخصصته الرحمة الرحيمية بكمالاته فهو من حيث وجوده وتخصيصه
بكمالاته متأخر طبعا عن الرحمن الرحيم المتأخرين عن الاسم الله فلا بد ان يتقدم
الرحمن الرحيم عليه وضعا ليصح استناد المرحوم اليهما على وجه يوافق فيه
الوضع الطبع او فلا بد ان يتقدم ما في نفس الامر وتحققا اولا لعليتهما
ليصح استناد المرحوم المعلول اليهما واذا كانا متقدمين في نفس الامر فينبغي ان
يتحققا يتقدما في الذكر ايضا هذا اي ما زعمه الظاهريون عكس الحقائق
التي ينبغي ان يكون الامر عليها وما زعموه هو تقديم من يستحق التأخير
يعني اسم سليمان وتأخير من يستحق التقديم يعني اسم الله الرحمن الرحيم لمكان من يستحق
التأخير في حد ذاته قد يعرض له في بعض المواضع ما يقتضي تقديمه وكذلك

من يستحق التقديم وقد يعرض لي في بعض المواضع ما يقتضي تأخيره ولا شك
ان هذا التقديم او التأخير ليس عكس الحقائق فلذلك قيده بقوله
في الموضع الذي يستحقه اي في الموضع الذي يستحق فيه من يستحق التأخير
التأخير لا في الموضع الذي يستحق فيه التقديم وكذا الحال فيمن يستحق التقديم
ومن حكمة بلقيس وعلو مرتبة علمها كونها بحيث لم تذكر اسم من القى اليها
الكتاب حيث قالت القي الي كتاب على صيغة المبني للمفعول
وما علمت ذلك الا ليعلم اصحابها من الاعلام ان لها اتصالا الى امور
احوال الملك والحوادث التي تتجدد فيه لا يعلمون طريقها الذي
منه وصل العلم بها الى بلقيس وهذا من التدبير الالهي في الملك
لانه اذا جهل طريق الاخبار الواصل للملك اي الى الملك خاف
اهل الدول على انفسهم في تصرفاتهم فلا يتصرفون الا في امر اذا وصل
الى سلطانهم عنهم يأمنون غائلته ذلك التصرف فلو تعين لهم
اي على يدي من يصل الاخبار الى ملكهم لصانعوه اي عاملوه واعطوا له
الرشى جمع رشوة حتى يفعلوا ما يريدون ولا يصل ذلك الى ملكهم فكان
قولها القي الي على صيغة المبني للمفعول ولو لم تسم من القاه سياسة
منها اورثت الحذر منها في اهل مملكتها وخواص مدبريها وبهذا
استحقت بلقيس التقدم عليهم بالسلطنة واما فضل العالم من
الصنف الانساني وهو آصف بن برخيا على العالم من الجن الذي
قال انا آتيك به قبل ان تقوم من مقامك وقوله باسرار التصريف
وخواص الاشياء من قبيل التنازع بين العاملين اي العالم باسرار يتمكن
من العلم بها الى التصرف في العالم وبخواص الاشياء التي يتوسل بها الى ذلك
التصرف فمعلوم بالقدر الزماني فمن كان زمان اتيانه بالعرش اقل
فهو افضل فالعالم الانساني افضل فان الاتيان في حال من هو وقت
بارتداد الطرف ورجوعه الى الناظر ولا شك ان رجوع الطرف اي الناظر به
اي بالطرف اسرع مما وقت الجني الاتيان بالعرش به اعني من قيام القائم
من مجلسه لان حركة البصر يعني تعلق الابصار بالمبصر سماه حركة بناء على توهم
خروج النور من البصر الى المبصر فان جعلت حركة البصر عبارة عن انفتاح الجفنين

ورجوعه

قالت

لما يقولوا في حقه صحاحه وجدوه

القي

لا هدا رونه

اعطوا الرشى العظيم

ورجوعه عن انطباقهما فهي حركة حقيقية لكن كلامه في الاول اظهر
وعلى كل تقدير تحرك البصر في الادراك الى ما يدركه من المبصرات اسرع من
حركة الجسم فيما يتحرك منه اي في مسافة يتحرك الجسم مبتدئة حركته منها الى منقطعها
فان الزمان الذي يتحرك فيه البصر الى المبصر عين الزمان الذي يتعلق بمجرد
اي ان حركة البصر نحو المبصر عين آن تعلقه بالمبصر فانهما آنيان لا زمانيان
الا ان اطلاق الزمان على المعنى الاعم من الآن والزمان بينهم شايع فالحركة
والتعلق يتعاقبان في آن واحد مع بعد المسافة بين الناظر والمنظور فان زمان
فتح البصر وحركته نحو المبصر اذا اراد الناظر ان ينظر الى فلك الكواكب الثابتة مثلا
زمان تعلقه بعينه بفلك الكواكب الثابتة بل آن آنه وزمان رجوع طرفه
اليه زمان عدم ادراكه بل آن آنه والقيام من مقام الانسان ليس كذلك
اي ليس له هذه السرعة فانه زماني لا آني فكان فعل آصف بن برخيا
اتم سرعة في العمل حيث لم يتخلف عن العمل بخلاف قول العفريت
فانه قد تخلف عنه العمل فكان عين قول آصف بن برخيا
انا آتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك عين الفعل الواقع في الزمن
الواحد يعني الآن وهذا على سبيل المبالغة فان قوله زماني
وفعله آني ولكون القول عين الفعل قال تعالى بعد قوله
انا آتيك من غير تعرض لفعل آخر فلما رآه مستقرا في ذلك
الزمان بعينه اي رأى سليمان عليه السلام عرش بلقيس عنده
وانما قال مستقرا عنده ولم يقتصر على قوله فلما رآه لئلا يتخيل على
صيغة المبني للمفعول انه ادركه وهو في مكانه برفع الحجاب
بينهما من غير انتقال ولم يكن عندنا اي لم يتحقق عندنا يعني المكاشفين
بالخلق الجديد باتحاد الزمان لا بسبب وحدته وكونه انا انتقال لان
الانتقال الحركة والحركة زمانية وانما كان اعدام وايجاد في آن
واحد بانه اعدمه في سبا واوجده عند سليمان عليه السلام
بحيث لا يشعر احد بذلك الا من عرفه اي الخلق الجديد تجاهل فكأن اي
وهو اي عدم شعورهم بذلك ما يدل عليه قوله تعالى بل هم في لبس من
خلق جديد ولا يمضي عليهم وقت لا يرون فيه اي في ذلك الوقت مثل

اي بين العلي

مستقرا

ماهم راؤن لي في وقت قبل فتوهمون ان المرئي في الوقتين واحد
فلا يفهمون الخلق الجديد ولذا كان هذا اي حصول العرش عند سليمان
كما ذكرناه اي بطريق الاعدام والايجاد فكان زمان عدمه اعني عدم العرش
من مكانه عين وجوده اي عين زمان وجوده عند سليمان من قبيل
تجديد الخلق مع الانفاس بل في كل نفس بل في كل ان وجود مجدد بسبب الوجود
السابق على قدر خفي من التفاوت ولا علم لاحد بهذا القدر من التفاوت
فيتوهم ان الوجود المتجدد بعينه هو الوجود الزايل فلا يشعر بتجدد
الخلق مع الانفاس بل الانسان لا يشعر من نفسه اي في كل نفس
لا يكون ثم يكون لزوال وجود ثم يكون لعرض وجود آخر لان زمان الزوال والعدم عين
واحد والوجود اي تشبيههما من غير تفاوت ولا تعل لفظة ثم في قوله
لا يكون ثم يكون تقتضي المهلة وتخلل الزمان بين العدم والوجود فلا يكون زمانا
في زمان واحد فليس ذلك اي القول باتحاد الزمان بصحيح وانما
ثم تقتضي الرتبة العلية من العلو عند العرب في مواضع مخصوصة
كقول الشاعر كهز الرديني ثم اضطرب وزمان
الهز عين زمان اضطراب المهتز بلا شك وقد جاء ثم
ولا مهلة بناء على ان الهز متقدم بالذات على اضطراب المهتز
فجعل هذا التقدم بمنزلة التقدم الزماني واستعمل ثم فيه كذلك في
كان زمان الهز زمان اضطراب المهتز كذلك تجديد الخلق مع الانفاس
زمان العدم فيه زمان وجود المثل كتجديد الاعراض في دليل الاشاعرة
حيث ذهبوا الى تعاقب الامثال على محل العرض من غير خلو
آن من شخص من العرض مماثل للشخص الاول فيظن الناظر
انها شخص واحد مستمر وانما ذهبنا الى ما ذهبنا من تجديد
الخلق مع الانفاس فان مسئلة حصول عرش بلقيس من
اشكل المسائل الا عند من عرف ما ذكرناه آنفا في قضية
من الايجاد والاعدام فلم يكن لآصف من الفضل على العالم
من الجن باسرار التصريف في ذلك الا حصول التجديد
في مجلس سليمن عليه السلام فما قطع العرش مسافة ولا زويت

اي طويت له ارض ولا خرقها اي العرش الارض وذلك
ظاهر لمن فهم ما ذكرناه من الاعدام والايجاد وانما كان ذلك
الفعل العظيم والتصرف القوي على يدي بعض اصحاب
سليمن لا على يديه ليكون اعظم اي اشد اعظاما لسليمان
في نفس الحاضرين من بلقيس واصحابها وسبب ذلك اي سبب
ظهور سليمن عليه السلام بهذا التصرف الجاري على يدي
بعض اصحابه كون سليمان عليه السلام هبة الله تعالى
لداود من قوله تعالى ووهبنا لداود سليمان والهبة
عطاء الواهب بطريق الانعام لا بطريق الجزاء والوفاق او الاستحقاق
الوفاق اي الموافقة لاعمال الموهوب له
بان يكون الموهوب له قد استحق بمحض استعداده له وكان
المراد ان لا يكون احد الامرين ملحوظا للواهب باعطائه
على الهبة والا فلا بد لها بحسب الواقع من الاستحقاق
فهو اي سليمان النعمة السابقة على داود ودليل على العالمين
اما على داود فلان الحكمة الظاهرة الالهية قد كملت
لداود وظهرت الحلية بها في سليمان عليهما السلام واما
على العالمين فلما وصل منه اليهم من آثار اللطف والرحمة
والحجة البالغة من حيث كان يبلغ المستبصرين بالرهنة
الى مقاصدهم والضربة الدامغة للمتكبرين الجاحدين
بالسيف واما علمه فقوله اي ما يدل عليه قوله ففهمناها
سليمن مع نقيض الحكم اي مع وجود نقيض حكم من داود عليه
السلام مسئلة الزرع واكل الماشية اياه وكلا من داود
وسليمان آتاه الله حكما وعلما وكان علم داود علما موتى آتاه الله
من حيث اجتهاده فيما اوحي اليه وعلم سليمان بعينه علم الله
في المسئلة المختلف فيها اذ كان هو اي الله الحاكم بها في مظهر
سليمان لانه فني عن نفسه بتجلي الاسم العليم المفهوم
من قوله تعالى ففهمناها سليمان اذ الظاهر انه لا يوحي اليه

[illegible]

ثم يكون

الانعام لا بطريق

اي النعمة البقية المنتجة للنبوة السابقة العلية الازلية الدائمة

[illegible]

وحيا ظاهرا والا فالظاهر انه تعالى اذ وحيناها الى سليمان
وكان هو العالم في مظهر سليمان فلذلك كان هو حاكما بلا واسطة
اي بلا واسطة سليمان فان الحكم يترتب على العلم فكان
سليمان الذي فهمه الله تلك المسئلة في فضيلتان
احدهما فضيلة التفهيم في العلم واخرهما كونه ترجمان
حق في معتقد صدق في الحكم لان المجتهد المصيب لحكم الله
الذي يحكم به الله في المسئلة لو تولاها بنفسه او بما
يوحي به لرسوله له اجران اجر الاجتهاد واجر الاصابة
والمجتهد المخطئ لهذا الحكم له اجر واحد هو اجر الاجتهاد
مع كونه اي كون ما ادى اليه اجتهاد المخطئ علما في الشرع
اي اعطاه الشرع حكم العلم وهو وجوب العمل بموجبه وحكما
بحسب العمل به ما لم يظهر خطاؤه فاعطيت هذه الامة
المحمدية رتبة سليمان بالاصابة في الحكم ورتبة داود عليهما
السلام بالاجتهاد فما افضلها من امة ثم انه رضي الله عنه
اشار بوجه آخر الى كمال علم سليمان عليه السلام في قصة
بلقيس فقال ولما رأت بلقيس عرشها مع علمها ببعد
المسافة واستحالة انتقاله في تلك المدة عندها قالت
كانه هو حاكمة بالمشابهة والمغايرة وصدقت بما ذكرناه
من تجديد الخلق بالامثال وهو هو في نفس الامر وصدق الامر
في حكمه بالاتحاد كما انك في زمان التجديد عين ما انت في الزمن
الماضي ثم انه من كمال علم سليمان التنبيه الذي ذكره في الصرح
فقيل لها ادخلي الصرح وكان صرحا املس لا امت فيه اي لا اعوج
ولا نتوء فيه من زجاج فلما رأته حسبته لجة اي ماء فكشفت
عن ساقيها حتى لا يصيب الماء ثوبها فنبهها بذلك على ان عرشها
الذي [illegible] رأته من هذا القبيل وهذا غاية
الانصاف اي يكون الصرح مماثلا للماء اصابتها في قولها
كانه هو فانه كما كان الصرح مماثلا للماء كذلك كان وجود العرش

عند سليمان

سليمان عليه السلام مماثلا لوجوده تحسبا وهذا تنبيه
فعلي كالتنبيه القولي في سواله بقوله اهكذا عرشك حيث لم
يقل هذا عرشك فتنبهت بهذين التنبيهين لتجديد الخلق
مع الانفاس وهو آية كاملة على قدرته تعالى باعثة على الايمان
فقالت عند ذلك التنبيه رب اني ظلمت نفسي اي بالكفر والشرك الى
الآن واسلمت مع سليمان اي كاسلام سليمان لله رب العالمين وسليمان
من العالمين فما تقيدت في انقيادها بوجوب سليمان كما لا تتقيد
الرسل في اعتقادها في الله برب دون رب بل للرب المطلق
بخلاف فرعون فانه قال رب موسى وهارون اي فعل ما هو دون
ذلك فانه قال آمنت انه لا اله الا الذي آمنت به بنوا اسرائيل
ولا شك ان الذي آمنت به بنوا اسرائيل هو رب موسى وهرون
وهذا الانقياد الفرعوني وان كان يلحق بهذا الانقياد البلقيسي من وجه
فان رب موسى وهارون رب العالمين ولكن لا يقوى قوته لسراية اثر
انقيادها الى اللفظ والمعنى بخلاف اثر انقياده فانه لم يتعد
الى اللفظ فكانت بلقيس افقه من فرعون في بيان الانقياد لله
الرب المطلق وكان فرعون تحت حكم الوقت حيث
قال آمنت بالذي آمنت به بنوا اسرائيل فخصص الرب الذي آمن به
بالذي آمنت به بنوا اسرائيل وانما خصص لما رأى السحرة الذين هم
اراذل الناس وقد كان جعلهم معارضين لموسى اهانة له
قالوا في ايمانهم بالله رب موسى وهارون فاستنكف عما
توهم لاحتشامه وعلوه في الارض فغير العبارة فقال
آمنت بالذي آمنت به بنوا اسرائيل ولم يقل برب موسى وهرون
وان كان مؤداهما واحدا فكان اسلام بلقيس اسلام سليمان
اي مثل اسلامه غير مقيد برب مخصوص اذ قالت واسلمت
مع سليمان لله رب العالمين فتبعته فما يمر سليمان بشيء من الامر
به معتقدة ذلك كما كنا نحن على الصراط المستقيم الذي الرب
تعالى عليه لكون نواصينا في يده وتستحيل مفارقتنا

مطلب اعتقاد الرسل في الله

تقليدهم

مطلب معية الحق

اياه فقوله ذلك اما مفعول لمعتقدة اي معتقدة ما نحن
سليمان به واما مبتدا اخره كما كنا وهذا اظهر ولعلي
رضي الله عنه اراد بعموم اعتقادها لما مر به سليمان احاطته به
اجمالا لا تفصيلا فان مساواة اعتقادها لاعتقاده كما وكيفا
مستبعدة جدا فنحن معه بالتضمن وهو معنا بالتصريح وذلك
لان معية الذاتية معنا عبارة عن قيوميته لنا بتجليه
الوجودي فينا ومعيتنا معه عبارة عن قيامنا به في ضمن
ذلك التجلي ومعنا قيامنا به ظهور ظله لنا وعكوسنا فيه فان اعياننا
الثابتة لا تزال على العدمية ما شمت رائحة الوجود
فنحن معه تابعون له في ضمن ظلاله لنا وعكوسنا فيه وهو معنا
بالقيومية بتصريح ذاته وظاهر وجوده فنحن معه بالتضمين وهو
معنا بالتصريح وعلى هذا المنوال وقع في التنزيل بيان معيته
معنا ومعيتنا معه فانه قال في بيان معيته معنا وهو معكم اينما كنتم
فصرح بمعيته معنا ونحن معه بكوننا اي بسبب كونه اخذا بنواصينا
كما يدل عليه قوله تعالى ما من دابة الا هو اخذ بناصيتها ولا شك
ان الماخوذ بناصيته يكون مع الاخذ بها فمعيتنا معه لا يفهم من صريح
الاية بل هي مندرجة في ضمنها مفهومة بالتبعية وذلك لان اخذا
بنواصينا فهو تعالى مع نفسه حتما مشى بنا من لها صراط الله الذي
مشى بنا عليه صراط الذي هو عليه فما احد من العالم الاعلى صراط
مستقيم وهو صراط الرب تعالى الصراط الذي يمشي بنا عليه
وكذا اي بمثل ما قلنا من انه ما احد من العالم الاعلى صراط
مستقيم هو صراط الرب علمت بلقيس من ضال كليمي
فعلمت انه ليس الا على صراط مستقيم وهو صراط الرب فتبعته
وهو تابع منقاد لربه الذي يمشي به فتبعت بلقيس ايضا
ربه وانقادت له فقالت اسلمت لرب العالمين
واضافت الرب الذي سلمت له الى العالمين كلهم وما خصصت
عالما من عالم باضافة الرب اليه كما خصص بنو اسرائيل موسى وهرون

بذكر

بذكر فان منشأ التخصيص اعتقاد ان ما عدا المضاف اليه ليس على
صراط مستقيم ومن هو بخلاف ذلك كما علمت واما التسخير الذي
اختص به سليمان عليه السلام وفضل به غيره وجعله الله له من الملك
الذي لا ينبغي لاحد من بعده فهو كونه من امره اي وجود الشيء بمجرد امره
وقوله تعالى فسخرنا له الريح تجري بامره فما هو من كونه تسخيرا فان الله
يقول في حقنا كلنا من غير تخصيص وسخر لكم ما في السموات وما في الارض جميعا
منه وقد ذكر تسخير الرياح والنجوم وغير ذلك ولكن لا عن امرنا بل عن امر الله فما
اختص سليمان ان عقلت الا بالامر من غير جمعية ولا همة بل بمجرد امره وانما
قلنا ذلك لانا نعلم ان اجرام العالم تنفعل لهمم النفوس اذا قيمت في مقام
الجمعية وقد عاينا ذلك في هذا الطريق فكان من سليمان مجرد التلفظ بالامر
لمن اراد تسخيره من غير همة ولا جمعية واعلم ايدنا الله واياك بروح منه
ان مثل هذا العطاء اذا حصل للعبد اي عبد كان فانه لا ينقصه ذلك
من ملك اخرته ولا يحسب عليه مع كون سليمان عليه السلام طلبه من ربه تعالى فيقتضي
ذوق الطريق ان يكون قد عجل له اي لسليمان في الدنيا ما ادخر لغيره ويحاسب
به اذا اراده اي الحساب في الاخرة فقال الله له اي لسليمان هذا عطاؤنا
فلم ينسب العطاء الى نفسه ولم يقل لك ولا لغيرك حتى يدل على نسبته
الى العبد فامنن اي اعط او امسك بغير حساب فما نسب الى العبد الا الاعطاء والامساك
بالا يحاسب عليه فعلمنا من ذوق الطريق ان سؤاله ذلك كان عن امر ربه وكذلك
الحساب عليه والطلب اذا وقع عن الامر الالهي كان الطالب له الاجر
التام من غير تبعة حساب ولا عقاب على طلبه فانه طلب ذلك امتثالا لامر
وعبادة والباري تعالى ان شاء قضى حاجته فيما طلب منه وان شاء امسك
فان العبد قد وفى ما اوجب الله عليه من امتثال امره فيما سال ربه
فيه حيث قال ادعوني استجب لكم فلو سال ذلك من نفسه من غير امر ربه له
لحاسبه عليه وهذا سار في جميع ما يسال فيه الله تعالى كما قال لنبيه
محمد صلى الله عليه وسلم عليه الصلاة والسلام قل رب زدني علما فامتثل
امر ربه فكان يطلب الزيادة من العلم حتى كان اذا سيق له لبن ولو في
اليقظة تاوله علما كما تاول رؤياه لما راى في النوم انه اتي بقدح لبن

لسليمان روحي
التسخير
الشمس
اي جعلة تحت
اي من غير جمعية
همته ولا تسليط
همة روحي
تعالى حق ونوع
تسخيره
غير امره
روحي

[illegible]

[illegible]

اي العطاء
روحي

قال
ولو شرب اليقظ فشربه واعطى فضله عمر بن الخطاب قالوا فما اولته
العلم وكذلك لما اسري به اتاه الملك باناء فيه لبن واناء فيه خمر فشرب
اللبن فقال له الملك اصبت الفطرة اي ما كنت مفطورا عليه من قابلية
العلم والمعرفة اصاب الله بك امتك فاللبن متى ظهر فهو صورة العلم فهو العلم
تمثل في صورة اللبن كجبريل تمثل في صورة بشر سوي لمريم ولما قال
عليه الصلاة والسلام الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا نبه على ان كل ما يراه
الانسان في حيوة الدنيا انما هو بمنزلة الرؤيا للنائم في انه صور
يعبر بها عن الامور الواقعة والذي يقع فهو من هذه الكيفية خيال
فلا بد من تاويله انما الكون اي عالم الصور والاشكال او العالم كله لانه ظل
للغيب المطلق والاعيان الثابتة خيال يتوهم ان له وجود في
نفسه وليس كذلك بل هو حق في الحقيقة يعني عين الوجود الحق الذي يتعين
بهذه الصور الخيالية كل من يفهم هذا المعنى الذي ذكرناه حاز اي جمع
اسرار الطريقة التي هي منتجة سلوك الطريقة المسلوكة لارباب السلوك وكان
صلى الله عليه وسلم اذا قدم له لبن قال اللهم بارك لنا فيه وزدنا منه لانه كان يراه
صورة العلم وقد امر بطلب الزيادة من العلم واذا قدم اليه غير اللبن قال اللهم بارك لنا فيه
واطعمنا خيرا منه فمن اعطاه الله ما اعطاه بسؤال عن غير امر الهي فالامر
فيه الى الله ان شاء حاسبه وان شاء لم يحاسبه وارجو من الله في العلم
خاصة انه لا يحاسبه اي طالبه به فان امره لنبيه عليه الصلاة والسلام بطلب
الزيادة من العلم عين امره لامته فان الله يقول لقد كان لكم في رسول الله
اسوة حسنة واي اسوة اعظم من هذا التاسي لمن عقل عن الله ولو نبهنا
على المقام السليماني على تمامه لرايت امرا يهولك الاطلاع عليه
وانما قلنا ذلك فان اكثر علماء الطريقة جهلوا حال سليمان ومكانته وزعموا
انه احب ملك الدنيا وطلب ان لا يكون ذلك لغيره وليس الامر كما زعموا
والله سبحانه اعلم بالحقائق فص حكمة وجودية في كلمة داودية
انما وصفت الحكمة المودعة في الكلمة الداودية بالوجودية لان المراد
بالوجود اما معناه المشهور او هو بمعنى الوجدان وعلى كل من التقديرين
فالحكم الداودية به نوع اختصاص اما على الاول فلان المراد بالوجود

الانسان

الانسان الكامل لا مطلقا اذ لا اختصاص له بشيء وكمال الوجود
الانساني انما هو بظهور حقايق الكل فيه بتمامها وهي قد ظهرت
فيما تقدم من الانبياء بالتدريج حتى ظهرت بتمامها في داود
عليه السلام وكملت في ابنه الذي هو منه واما على الثاني فلان داود
عليه السلام انما وجد هذه الحكمة بمجرد الوهب من غير تجشم كسب
واكتسابات فيكون حكمة وجدانية محضة لا دخل فيها للتعمل والكسب
حتى لا يصلح اسنادها اليه الا بانه وجدها لا بانه اكتسبها الى غير ذلك
من العبارات اعلم ايها الطالب المسترشد انه لما كانت
النبوة والرسالة التي هي خصوص رتبة في النبوة اختصاصا
الهيا ليس يجري فيها شيء من الاكتساب اعني بالنبوة
المختصة ببعض الكمل اختصاصا الهيا نبوة التشريع كانت عطاياه
تعالى لهم اي للانبياء عليهم السلام من هذا القبيل اي من قبيل الاختصاص ومنة
مواهب ليست جزاء لعمل من اعمالهم ولا يطلب عليها منهم جزاء فاعطاؤه
اياهم على طريق الانعام والافضال ولذلك عبر سبحانه عن هذا الاعطاء بالهبة
التي لا يطلب عليها عوض ولا غرض فقال ووهبنا له اسحق ويعقوب
يعني لابراهيم الخليل وقال في ايوب ووهبنا له اهله ومثلهم معهم
وقال في حق موسى عليه السلام ووهبنا له اخاه هرون نبيا فمنتهى
ذلك الوهب الالهي المذكور في هؤلاء الانبياء الى مثل ذلك الوهب
بالنسبة الى من عد منهم فالذي اي الاسم الذي تولاهم او لاهم
حيث اختصهم بالنبوة والرسالة هو بعينه الاسم الذي تولاهم
ثانيا بعد اختصاصهم بهما في عموم احوالهم او اكثرها وليس ذلك
الاسم المتولي الا الاسم الوهاب ثم لما بين ذكر المعنى
في بعض الانبياء اراد ان ينتقل الى داود عليه السلام الذي هو
المقصود بالذكر ههنا فقال وقال في حق داود ولقد اتينا
داود منا فضلا فلم يقرن به اي بالفضل الذي اتاه داود جزاء
يطلبه منه كالشكر مثلا ولا اخبر انه اعطاه هذا الذي ذكره من الفضل
جزاء لعمل من اعماله ولما طلب الشكر على ذلك الفضل بالعمل طلبه من آل داود ولم

يشكروا الآل

يتعرض لشكر داود وانما طلب من آل داود ليشكروا آل على ما انعم
به على داود فهو في حق داود عطاء نعمة وافضال وفي حق آله
على غير ذلك اي على غير كونه عطاء نعمة وافضال بل عطاء لطلب
المعاوضة منهم فقال تعالى آمرا لهم طالب منهم الشكر بالعمل
اعملوا آل داود شكرا وقليل من عبادي الشكور فداود عليه السلام
ليس يطلب منه الشكر على ذلك العطاء وان كانت الانبياء عليهم السلام
قد شكروا الله تعالى على ما انعم به عليهم ووهبهم اياه فلم يكن ذلك
الشكر الواقع منهم منبعثا عن طلب من الله بجازي بل تبرعوا
بذلك من عند نفوسهم كما قام رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى تورمت
قدماه من غير ان يكون مامورا بالقيام على هذا الوجه شكرا لما غفر
الله له ما تقدم من ذنبه وما تاخر فلما قيل له في ذلك قال
افلا اكون عبدا شكورا وقال في نوح انه كان عبدا شكورا والشكور
من عباد الله قليل فاول نعمة انعم الله بها على داود ان اعطاه
اسما ليس فيه حرف من حروف الاتصال وهي الحروف التي
من شانها ان يتصل بما بعدها فالاتصال والانفصال انما يعتبران
بالنسبة الى ما بعد واما بالنسبة الى ما قبل فكل الحروف يقبل
الانفصال فقطعه اي نبه على قطعه عن العالم بذلك اي بان
اعطاه اسما ليس فيه حرف الاتصال اخبارا لنا عنه بمجرد هذا
الاسم من غير نظر الى شيء آخر وهي الدال والالف والواو
فان المناسبة بين الاسم والمسمى مما يفهمها اهل الحقيقة
وسمى محمدا صلى الله عليه وسلم بحروف الاتصال والانفصال
فحرف الانفصال هو الدال وما عداها من حروف الاتصال
فوصله اي دل على وصوله بالحق سبحانه بحروف الاتصال وفصله
اي دل على انفصاله عن العالم بحرف الانفصال فجمع له اي لمحمد عليه الصلوة
والسلام بين الحالين الاتصال بالحق والانفصال عن العالم في اسمه
كما جمع لداود عليه السلام بين الحالين من طريق المعنى فانه لا بد لكل
من الكمل من ذكر الاتصال والانفصال ولكن لم يجعل ذلك في اسمه

كما جعل

١٤٨

كما جعل في اسم محمد صلى الله عليه وسلم فكان ذلك اختصاصا لمحمد وتفضيلا له
على داود صلوات الله عليهما اعني بالاسم الاشارة المذكورة في قوله
فكان ذلك التنبيه عليه اي على الجمع بين الحالتين باسمه فتم له الامر من جميع
جهاته جهة الاسم وجهة المسمى وكذلك الامر في اسمه احمد جمع بين
الحالتين بحروف الاتصال وهي الحاء والميم وحروف الانفصال
وهي الالف والدال فهذا من حكمة الله سبحانه ثم قال تعالى في حق داود
عليه السلام يا جبال اوبي معه والطير ترك المقول لكونه معلوما
في كتاب الله وللدلالة ما بعده عليه فيما اعطاه اي في جملة ما اعطاه
داود على طريق الانعام عليه ترجيع الجبال معه منصوب على انه مفعول
القول بتضمين معنى الذكر اي قال ذاكرا ترجيع الجبال معه او منصوب على انه
المفعول الثاني لاعطاه ويكون ما مصدرية او على انه مفعول
للانعام التسبيح بالنصب على انه مفعول للترجيع فتسبح
الجبال لتسبيحه ليكون له اي لداود عملها اي عمل الجبال لان تسبيحها
لما كان لتسبيحه منتشئا منه لا جرم يكون ثوابه عائدا اليه لا اليها
لعدم استحقاقها لذلك وكذلك الطير اي مثل الجبال الطير في الترجيع وانما
كان تسبيح الجبال والطير لتسبيحه لانه لما قوى توجهه عليه السلام
بروحه الى معنى التسبيح والتحميد سرى ذلك الى اعضائه وقواه
فانها مظاهر روحه ومنها الى الجبال والطير فانها صور اعضائه وقواه
في الخارج فلا جرم سبحت لتسبيحه ونعود فائدة تسبيحها
اليه واعطاه اي داود القوة ونعته بها حيث قال واذكر عبدنا داود
ذا الايد فان الايد هو القوى واعطاه الحكمة اي العلم بالاشياء على
ما هي عليه والعمل بمقتضاه ان كان متعلقا بكيفية العمل وفصل الخطاب
لبيان تلك الحكمة على الوجه المفهم ثم المنة الكبرى والمكانة اي المرتبة
الزلفى التي خصه الله بها اي ميزه بها عمن سواه حيث اعطاه اياها ولم يعطهم
التنصيص على خلافته ولم يفعل ذلك مع احد من ابناء جنسه وهم
الانبياء وان كان فيهم خلفاء فقال يا داود انا جعلناك خليفة في الارض
فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى اي خاطر كل غير وحي فيضلك

مطلب فصل الخطاب

عن سبيل الله اي عن الطريق الذي اوحي به على صيغة المتكلم الواحد الي رسلي
وانما كان التنصيص على الخلافة في المنسب اكبر لبوا الكافة الزلفى لانها
صورة المرتبة الالهية اعطيت للخلفاء ثم تادب سبحانه معه
اي مع داود عليه السلام فقال سبحانه ان الذين يضلون عن سبيل الله لهم عذاب
شديد بما نسوا اي بسبب نسيانهم يوم الحساب حيث لم يسند
الضلال اليه ولم يقل له فان ضللت عن سبيلي فلك عذاب شديد
كما هو مقتضى الظاهر بل اسنده الي الجماعة الغائبين الذين داود عليه السلام
واحد منهم فان قلت وادم عليه السلام ايضا قد نص الحق سبحانه على خلافته
فليس داود مخصوصا بالتنصيص على خلافته قلنا ما نص على خلافة
ادم مثل التنصيص على خلافة داود وانما قال سبحانه للملائكة في
قصة ادم عليه السلام اني جاعل في الارض خليفة ولم يقل سبحانه اني جاعل
ادم في الارض خليفة فيحتمل ان يكون الخليفة الذي اراده الله سبحانه
غير ادم بان يكون بعض اولاده ولو قال ايضا اني جاعل ادم خليفة لم يكن مثل
قوله انا جعلناك خليفة بضمير الخطاب في حق داود فان هذا التحقيق ليس
فيه احتمال لغير المقصود وليس ذلك اي قوله اني جاعل ادم خليفة كذلك اي
مثل قوله انا جعلناك خليفة فان ضمير المخاطب لا يحتمل الغير بخلاف
الاسم الغائب ثم لما كان ههنا مظنة ان يقال ذكر ادم في القصة
قرينة دالة على ان المراد بالخليفة ادم عليه السلام فيكون التنصيص
عليه مثل التنصيص على داود عليه السلام دفعه بقوله وما يدل
ذكر ادم عليه السلام في القصة بعد ذلك دلالة لا يحتمل الغير
على ان اي ادم عليه السلام عين ذلك الخليفة الذي نص الله عليه لاحتمال
ان يكون بعض اولاده كما قلنا مع ان التنصيص الحاصل بتلك القرينة
ليس مثل التنصيص الواقع بها كما لا يخفى فاجعل بالك لاخبارات
الحق سبحانه عن عباده واجتهد في ادراك خصوصياتها اذا اخبر بهم
حتى تفهم ما فضل بعضهم على بعض وكذلك الحال في حق ابراهيم الخليل
ليس التنصيص على خلافته مثل التنصيص على خلافة داود فانه
قال في حق الخليل عليه السلام اني جاعلك للناس اماما ولم يقل خليفة وان كنا نعلم

ان

ان الامامة هنا خلافة ولكن ما هي مثلها لانه ما ذكرها اي الخلافة باخص اسمائها
وهي الخلافة لانها خصوص مرتبة في الامامة ثم في داود عليه السلام من اختصاص
بالخلافة ان جعله خليفة حكم بان يحكم بين الناس بدلا من المستخلف وليس ذلك
المذكور من الخلافة في الحكم الا عن الله تعالى فقال له فاحكم بين الناس بالحق
وخلافة ادم قد لا تكون من هذه المرتبة بحسب الاحتمال العقلي واللفظي
فتكون خلافته ان يخلف من كان فيها اي في الارض من الملك والجن وغيرهما
لا انه نائب عن الله في خلقه بالحكم الالهي فيهم وان كان الامر كذلك وقع
فان ادم عليه السلام خليفة في الحكم عن الله بحسب الواقع ولكن ليس كلامنا
الا في التنصيص عليه والتصريح به ولله في الارض خلائف عن الله وهم الرسل
صلوات الرحمن عليهم واما الخلافة اليوم فعن الرسل لا عن الله لانهم ما
يحكمون الا بما شرع لهم الرسول لا يخرجون عن ذلك غير ان هنا دقيقة
لا يعلمها الا امثالنا وذلك المذكور من الدقيقة واقع في اخذ ما يحكمون
به مما هو شرع في صيغة المصدر للرسول فالخليفة عن الرسول من ياخذ
الحكم بالنقل عنه صلى الله عليه وسلم او بالاجتهاد الذي اصله ايضا منقول
عنه صلى الله عليه وسلم وفينا من ياخذه عن الله بلا واسطة وذلك
لكمال متابعته صلى الله عليه وسلم فانه وصل به الى مقام ياخذ الحكم بلا واسطة
كما اخذه صلى الله عليه وسلم بلا واسطة فيكون خليفة عن الله بعين ذلك
الحكم لا بغيره فتكون المادة له من حيث كانت المادة لرسول الله صلى الله عليه وسلم
اي ماخذ حكمه ماخذ حكم رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو في الظاهر متبع
صلى الله عليه وسلم لعدم مخالفته له في الحكم وان كان في الباطن مستقلا
لاخذه عن الله بلا واسطة كعيسى عليه السلام اذا نزل فحكم بما حكم به رسول
صلى الله عليه وسلم آخذا من الله كما اخذه صلى الله عليه وسلم وكالنبي صلى الله عليه وسلم
في قوله تعالى اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده حيث امر باتباع
هداهم لا باتباعهم ليكون آخذا من الله كما اخذوا منه والفرق بين اخذ
النبي وعيسى عليهما السلام وبين اخذ التابع بغير واسطة ان التابع
وصل الى هذا المقام بواسطة المتابعة وهما عليهما السلام لم يصلا اليه
بواسطة متابعة احد وهو اي الخليفة منا الاخذ الحكم عن الله في حق ما يعرفه

وتحقق به من صورة الاخذ من الله مختص بهذا الاخذ باطنا موافق
للنبي صلى الله عليه وسلم ظاهرا هو اي هذا الخليفة فيه اي في الحكم الذي اختص
باخذه عن الله بمنزلة ما قرره النبي صلى الله عليه وسلم اي بمنزلة النبي صلى الله عليه وسلم
في الحكم الذي قرره من شرع من تقدم من الرسل بكونه قرره اي من حيث كونه
قرره فاتبعناه من حيث تقريره لا من حيث انه شرع لغيره قبله وكذلك اخذ
الخليفة اي ما اخذه الخليفة عن الله عين ما اخذه منه الرسول فيسمى الخليفة
من حيث انه اخذه عن الله لا من حيث انه اخذه الرسول عن الله فنقول فيه بلسان
الكشف خليفة الله وبلسان الظاهر خليفة رسول الله لموافقته له في الظاهر
ولهذا مات رسول الله صلى الله عليه وسلم وما نص بخلافة عنه الى احد ولا عينه
بوجه غير التنصيص لعلمه ان في امته من ياخذ الخلافة عن ربه فيكون خليفة
عن الله مع الموافقة له صلى الله عليه وسلم في الحكم المشروع فلما علم ذلك صلى الله
عليه وسلم لم يحجر الامر اي امر الخلافة ولم يحكم في الخلافة عنه فلله خلفاء في
خلقه عن الرسل ياخذون من معدن الرسول اي رسولنا صلى الله عليه وسلم والرسل
الذين تقدموا عليه بالزمان ما اخذته الرسل اي رسولنا وساير الرسل عليهم
السلام ويعرفون فضل الرسول المتقدم هناك لان الرسول قابل للزيادة
اي لان يزيد في الاحكام وهذا الخليفة ليس بقابل للزيادة التي لو كان
الرسول قبلها الرسول من خوف وكان تامة وقبلها جواب لو اي الزيادة
التي لو وجد الرسول في زمان ذلك الخليفة كان قابلا لتلك الزيادة او ناقصة
والجزاء محذوف اي لو كان الرسول كاينا في زمان ذلك الخليفة لقبل تلك
الزيادة واقتصر على الزيادة لان النقصان ايضا زيادة فلا يعطي
الحكم والعلم فيما شرع الا ما شرع للرسول خاصة فهو في الظاهر متبع غير
مخالف بخلاف الرسل فانه قد يقع بينهم المخالفة الا ترى عيسى عليه السلام
لما تخيلت اليهود انه لا يزيد على موسى مثل ما قلناه في الخلافة في
اليوم مع الرسول آمنوا به واقروه فلما زاد حكما او نسخ حكما كان قد
قرره موسى لكون عيسى رسولا لم يحتملوا ذلك لانه خالف اعتقادهم فيه
اي اعتقاد اليهود في شان موسى عليه السلام ان شريعته لا تنسخ او في
شان عيسى ان شريعته لا تنسخ شريعة موسى عليهما السلام وجهلت اليهود

الامر اي امر الرسالة على ما هو عليه من اقتضايه الزيادة والنقصان
بحكم الوقت واستعداد كل قوم ارسل الرسول اليهم فطلبت اليهود قتله
وكان من قصته ما اخبرنا الله تعالى في كتابه العزيز عنه وعنهم
فلما كان عيسى عليه السلام رسولا قبل الزيادة على شريعة موسى
بشيء اما بنقص حكم قد تقرر او زيادة حكم على ان النقص اي
نقص حكم زيادة حكم بلا شك فان نقص الحكم اباحة شيء منعه
عن الشريعة يستلزم زيادة الحكم بحلية على الشيء وبالعكس والخلافة
اليوم ليس لها هذا المنصب اي منصب الزيادة والنقصان
وانما تنقص الخلافة او تزيد على الشرع الذي قد تقرر بالاجتهاد
اي على المجتهدات التي لا نص فيها حقيقة سواء نقل فيها نص او لم
ينقل وانما حكم المجتهد فيها بالراي قياسا لا على الشرع الذي شوفه
به محمد صلى الله عليه وسلم اي خوطب به مشافهة من الله او ممن اوحي اليه
فقد يظهر من الخليفة الاخذ الحكم عن الله ما يخالف حديثا ما في الحكم
فيتخيل انه من الاجتهاد وليس كذلك وانما هذا الامام يعني الخليفة
الاخذ عن الله لم يثبت عنده من جهة الكشف ذلك الخبر عن النبي صلى الله
عليه وسلم ولو ثبت لحكم به وان كان الطريق اي طريق الاسناد فيه
العدل عن العدل فما هو اي العدل معصوم بالرفع على لغة بني تميم
من الوهم الذي هو مبدأ السهو والنسيان ولا من النقل على المعنى
الذي هو مبدأ التبديلات والتحريفات فمثل هذا يقع من الخليفة
اليوم وكذلك يقع من عيسى فانه اذا نزل يرفع كثيرا من شرع الاجتهاد
المقرر بتقرير الائمة المجتهدين فيبين برفعه صورة الحق المشروع الذي
كان النبي عليه الصلاة والسلام عليه ولا سيما اذا تعارضت احكام الائمة في النازلة الواحدة
فنعلم قطعا انه لو نزل وحي لنزل باحد الوجوه فذلك هو الحكم الالهي وما عداه
وان قرره الحق في صورة المجتهدين فهو شرع تقرير لرفع الحرج عن هذه
الامة واتساع الحكم فيها قال تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر
وقال صلى الله عليه وسلم بعثت بالحنيفية السهلة السمحة وظاهر انه لم يقع
الاختلاف في الاحكام الاجتهادية دينية ما كان تظهر فيها الوجوه المتكثرة

التي هي صورة سعة الرحمة المجبول عليها نبينا صلى الله عليه وسلم ولما
كان لمتوهم ان يتوهم ان التصويب اخل في الخلفاء والمجتهدين
لرفع الحرج عن هذه الامة واتساع الحكم فيها ينافي ما ثبت عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم اي اذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما دفعه
بقوله واما قوله صلى الله عليه وسلم اذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما
هذا في الخلافة وفي بعض النسخ فهذا في الخلافة وهو يصلح ان يكون جواب
اما يعني هذا الحكم انما هو في الخلافة الظاهرة التي لها السيف وان اتفقا
فلا بد من قتل احدهما وهو آخرهما بخلاف الخلافة المعنوية الغير المقرونة
بالخلافة الظاهرة فانه لا قتل فيها وانما جاء القتل اي قتل الخليفة الآخر
في الخلافة الظاهرة وان لم يكن لذلك الخليفة الظاهر الآخر هذا المقام اي مقام
الخلافة في واحد الاحكام عن الله كالخليفة الظاهر الاول وهو اي
الخليفة الآخر خليفة رسول الله ان عدل فمن يكون بين الخليفتين تخالف
في رتبة الخلافة فان الاول خليفة الله والثاني خليفة رسول الله فمن
حكم الاصل اي وجوب القتل الآخر مع هذا التفاوت القاضي بعدم تخالفهما
في الحقيقة من حكم الاصل الذي به اي بعد الحكم يخيل الاصل وحدة الهين
فالاصل هو برهان التمانع وحكمه اي نتيجته وجوب وحدة الواجب
لما فوجوب وحدة الواجب حكم بوجوب وحدة الخليفة الذي
هو ظله ونائبه وقتل الآخر من الخليفتين فقوله فمن حكم الاصل
جزاء لقوله وان لم يكن لذلك الخليفة هذا المقام ويجوز ان يكون
جواب اما ويكون الى في قوله وان لم يكن وصلية ولما اشار رضي الله عنه
الى الاصل الذي هو برهان التمانع اخذ في تقريره فقال ولو كان فيهما
الهة الا الله لفسدتا وان اتفقا اي كالهان فان اقل مرتبة التعدد
الاثنان وذلك لانه على تقدير اتفاقهما اما ان ينفذ حكم كل منهما في
الآخر فلا يكون واحد منهما الها لنفوذ حكم الآخر فيه وان لم ينفذ فكذلك
ايضا لعدم القدرة والعجز وان نفذ حكم احدهما دون الآخر فالنافذ
الحكم هو الاله فلا يكون في الالهية تعدد اصلا واما ان اختلفا فالحكم هو الاله
على الحقيقة والذي لم ينفذ حكمه ليس باله ومن هنا اي من مقام كون نفاذ الحكم

من خواص

من خواص المرتبة الالهية نعلم ان كل حكم ينفذ اليوم في العالم انه حكم الله وان خالف
ذلك الحكم النافذ الحكم المقرر في الظاهر المسمى شرعا اذ لا ينفذ حكم الا لله في نفس
الامر هذا تعليل للحكم المتقدم باعادته والاستدلال عليه فمعنى الحقيقة هو تعليل
بما استدل به عليه اعني قوله لان الامر الواقع في حكم العالم انما هو
على حكم المشيئة الالهية لا على حكم الشرع المقرر بالمشيئة فما شاء
الحق وقوعه يقع البتة وما لم يشا لم يقع سواء كان الشرع قدره
اولا وان كان تقريره اي تقرير الشرع المقرر ايضا من المشيئة
الالهية ولذلك نفذ تقريره خاصة لا العمل به فان المشيئة
المتعلقة بتقرير الشرع ليست لها خاصية فيه اي في الشرع الا التقرير
لا العمل بما جاء به الا اذا تعلقت المشيئة به ايضا فالمشيئة سلطانها
اي تاثيرها في الاشياء عظيم لا يتخلف عنها ما يتعلق به ولهذا اي لعظم
سلطانها جعلها ابو طالب عرش الذات فانه اذا استوت الذات كاستواء
عليها بالتجلي بها نفذت حكمها في اقطار الوجود لانها لذاتها لا لغيرها
تقتضي الحكم ونفوذها وهو اقتضاء الذات لا يتخلف عنها فلا يقع في
الوجود شيء ولا يرتفع خارجا عن المشيئة فان الامر الالهي اذا خولف
هاهنا بالمسمى اي بالمسمى معصية فليس الا الامر بالواسطة
المسمى بالامر التكليفي لا الامر التكويني فما خالف الله احد قط في
جميع ما يفعله من حيث امر المشيئة فوقعت المخالفة من حيث امر الواسطة
فافهم وعلى الحقيقة فامر المشيئة اذا تعلقت بافعال العباد انما
يتوجه على ايجاد عين الفعل لا على من ظهر على يديه فيستحيل
الا ان يكون اي فيستحيل كل من حالتي الفعل
وجوده وعدمه الا وجوده فانه غير مستحيل بل واجب وفي
بعض النسخ بسبب تحيل ان لا يكون ومعناه ظاهر ولكن في هذا
المحل الخاص فوقتا يسمى عين الفعل به اي بامر المشيئة
مخالفة لامر الله اذا لم يكن موافقا للامر التكليفي ووقتا يسمى
موافقة وطاعة لامر الله اذا كان موافقا له ويتبعه اي الفعل
الذي يتعلق به المشيئة لسان الحمد او الذم على حسب ما يكون موافقا

او مخالفا للامر التكليفي فان كان موافقا يحمد وان كان مخالفا يذم وما لنا
الامر في نفسه على ما قررناه من انه لا يقع شيء الا بالمشيئة الالهية
ولا ينفع الا بها لذلك كان مآل الخلق في الآخرة الى السعادة
على اختلاف انواعها واشتراكها في رفع العذاب عنهم فعبر الحق سبحانه
عن هذا المقام اي عن مقام كون مآل الكل الى السعادة بان الرحمة
وسعت كل شيء فكما ان الرحمة الوجودية وسعت كل الاشياء حتى الغضب
كذلك الرحمة المقابلة للغضب ايضا وسعتها وانها اي وعبر
عن هذا المقام ايضا بانها اي الرحمة سبقت الغضب الالهي
سبقا تعم جميع معاني السبق من التقدم في الوجود ومن اللحوق
عن الشيء بعد اللحوق به ومن الغلبة والاستيلاء والسابق
المتقدم فاذا لحقه بالاستحقاق في هذا العبد الذي حكم عليه
المتاخر اذ لم يكن غيرها يعني الغضب حكم عليه المتقدم يعني الرحمة فنالته
الرحمة واخذته من يد غضب المنتقم اذ لم يكن غيرها اي غير الرحمة
سبق فهذا معنى سبقت رحمته غضبه لتحكم اي الرحمة على من وصل اليها
فانها في الغاية وقفت والكل سالك الى الغاية فلا بد من الوصول
اليها اي الى الغاية فلا بد من الوصول الى الرحمة التي هي الغاية
ومفارقة الغضب الذي غلبته الرحمة فيكون الحكم لها اي للرحمة
في كل واصل اليها اي الى الغاية بحسب ما يعطيه حال الواصل
اليها اي بحسب درجاتهم وتفاوت طبقاتهم فيكون للبعض
نعيم في عين الجحيم ولبعض آخر في الجنة وللآخر في الاعراف
الذي بينهما فمن كان ذا فهم عظيم موروث الذوق والكشف فمن
يشاهده ما قلناه شهودا عيانا وان لم يكن له فهم فيأخذه عنا
اخذ التقليد بايماننا حاجة اي في نفس الامر الا ما ذكرناه
فاعتمد عليه وكن بالحال فيه اي فيما ذكرناه يعني اجتهد حتى تصير
حاكما والتكيف بمجرد التقليد كما كنا للعقل منسلخ عن الزمان
كائنين بالحال فيه ممنه اي من الحق ثم نزل الينا وفاض علينا ما تلونا
عليكم ومنازل الكلم ما وهبناكم منا فمنا ثانيا تاكيد للاول او متعلق

لو هبناكم

لو هبناكم اي وهبناكم من احوالنا التي نزلت الينا من الحق سبحانه
واما تليين الحديد فقلوب قاسية اي فتليين قلوب قاسية يلينها
الزجر والوعيد تليين النار اي مثل تليين النار الحديد واما الصعب
قلوبه اشد قساوة من الحجارة فان الحجارة تكسرها وتكلسها النار
اي تجعلها كلسا وهي النورة ولا تلينها وما الان اي الحق سبحانه له اي لداود
عليه السلام الحديد الا لعمل الدروع الواقية اي الحافظة من العدو تنبيها
من الله ان لا يتقى الشيء الا بنفسه فان الدرع يتقى به السنان و
السيف والسكين والنصل وكلها حديد كالدرع فاتقيت الحديد
بالحديد فجاء الشرع المحمدي باعوذ بك منك فهذا روح تليين
الحديد فهو المنتقم الرحيم فينبغي ان يتقى من الاسم المنتقم بالرحيم
والله الموفق الجواد المفضل الكريم

فص حكمة نفسية في كلمة يونسية

لما نفس الله سبحانه بنفسه الرحماني عن كرب يونس عليه السلام بتخليص نفسه
القدسية عن توهم خراب صورته الجسمانية وهدم نشأته العنصرية
المانعين لها عن الوصول بكمالها حين القاه من بطن الحوت الى ساحل
اليم وصف حكمته بالنفسية بسكون الفاء كما ذهب اليه اكثر الشارحين
او النفسية بفتحها كما يشهد بها النسخة المقروءة على الشيخ رضي الله عنه
وظهر من ذلك وجه تصدير قصته عليه السلام بما يدل على وجوب
المحافظة للنشأة الانسانية عن هدمها وحل نظامها حيث
قال واعلم ان هذه النشأة الانسانية بكمالها اي بتمامها روحا
وجسما ونفسا خلقها الله على صورته لجامعيته بين التنزيه الذي يدركه
الروح والتشبيه الذي يحكم به القوى الجسمانية والجمع بينهما الذي
ينكشف للطيفة القلبية الجامعة بين احكام الروح والجسم المتوسطة
بينهما وكانه رضي الله عنه اراد هذه اللطيفة القلبية بالنفس وان كانت
مسماة بالقلب في عرفهم وهي في الحقيقة عين الروح لكن باعتبار تعلق
واقع بين صفات التجردية الذاتية وبين احواله التعلقية العرضية
واستقر بها على حالة متوسطة اعتدالية من غير غالبية واحدة ولهذا
معلوم بينهم كذلك كما يقول الحكماء في المزاج فلا يتولى حل نظامها الا ك

خلقها وهو ابنه فنجي لما يبدها اي بغيره وسلطه الامر التشريعي التكليفي وليس في تحقيق الا ذلك لان الكل لمبتنيه او بامره التشريعي التكليفي ومن تولاها بان حل نظامها بغير امر الله التشريعي التكليفي فقد ظلم نفسه وتعدى حد الله فيها اي تعدى ما عين الله واوجبه عليه في شانها من حفظها وسعى في خراب ما امر الله بعمارته واعلم ان الشفقة على خلق الله احق بالرعاية من الغيرة في الله باجراء الحدود المفضية الى هلاكهم اراد داود عليه السلام بنيان البيت المقدس فبناه مرارا فكلما فرغ منه تهدم فشكى ذلك الى الله فاوحى الله اليه ان بيتي هذا لا يقوم على يدي من سفك الدماء فقال داود يا رب الم يكن ذلك اي سفك الدماء في سبيلك قال بلى ولكنهم اليسوا عبادي فقال يا رب فاجعل بنيانه على يدي من هو مني فاوحى الله اليه ان ابنك سليمان يبنيه فالغرض من هذه الحكاية مراعاة هذه النشأة الانسانية وان اقامتها اولى من هدمها الا ترى عدو الدين قد فرض الله في حقهم الجزية والصلح ابقاء عليهم وقال وان جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله الجنوح الميل وضمير لها للسلم فانه مؤنث سماعي الا ترى من وجب عليه القصاص كيف شرع لولي الدم اخذ الفدية او العفو فان ابى فحينئذ يقتل الا تراه سبحانه اذا كان اولياء الدم جماعة فرضي واحد بالدية او عفا وباقي الاولياء لا يريدون الا القتل كيف يراعى من عفا ويرجح على من لم يعف فلا يقتل قصاصا الا تراه عليه السلام يقول في صاحب النسعة ان قتله كان مثله النسعة بكسر النون حبل عريض يشد به الحزام وقصتها انها كانت لرجل وجد مقتولا فراى وليه نسعته في يد رجل فاخذه بدم صاحبها فلما قصد قتله قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان قتله كان مثله اي في الظلم اذ لا يثبت القصاص شرعا بمجرد وجدان النسعة في يد آخر وكلاهما هدم لبنيان الرب الا تراه تعالى يقول وجزاء سيئة سيئة مثلها فجعل القصاص سيئة اي يسوء ذلك الفعل مع كونه مشروعا وما يقال انما يقع امثال ذلك على سبيل المشاكلة فلا ينافي القصد من البلغاء اي مثل تلك المعاني والخواص

فمن عفا

فمن عفا واصلح فاجره على الله لانه اي المعفو عنه على صورته اي صورة الحق فمن عفا عنه ولم يقتله فاجره على من هو اي المعفو عنه على صورته وهو الحق سبحانه لانه اي الحق احق به اي بالعبد المعفو عنه اذ الحق انشاه اي العبد المعفو عنه له اي لنفسه حتى يظهر باسمائه وصفاته وما ظهر الحق بالاسم الظاهر الا بوجوده فمن راعاه بان عفا عنه ولم يقتله فانما يراعي الحق بابقاء مظهره حتى يتمكن من الظهور وما يذم الانسان لعينه وانما يذم لفعله وفعله ليس عينه وكلامنا في عينه ولا فعل الا لله ومع هذا ذم منها اي من الافعال ما ذم وحمد ما حمد ولسان الذم على جهة الغرض بان ذم احد شيئا لا يوافق غرضه مذموم عندنا بخلاف ما يذم الشرع فان اخبار عما في نفس الامر على ما هو عليه ولا غرض للشارع فيه فلا مذموم الا ما ذمه الشرع هذا صريح في ان حسن الاشياء وقبحها شرعي لا عقلي فان ذم الشرع لحكمة يعلمها الله ومن اعلمه الله كما شرع القصاص للمصلحة ابقاء لهذا النوع وارداعا للمتعدي حدود الله فيه اي في هذا النوع وقيل المعنى فيه اي في القصاص ولكم في القصاص حيوة يا اولي الالباب وهم اهل لب الشيء الذين عثروا اي اطلعوا على اسرار النواميس الالهية التي حكم بها الشرع والحكمة التي يقتضيها العقل واذا علمت ان الله راعى هذه النشأة واقامتها فانت اولى بمراعاتها اذ لك بذلك اي بان تراعيها السعادة من وجهين فانه ما دام الانسان حيا يرجى له تحصيل صفة الكمال الذي خلق له فاذا اعنته على ذلك رجع اثر الاعانة اليك فذلك سعادة وامنت من غائلة ترك الاعانة وذلك سعادة اخرى ومن سعى في هدمه فقد سعى في منع وصوله لما خلق له بل في منع وصول نفسه ايضا اليه لانه يجازي بمثل ما فعل اما بالقصاص او بغيره وما احسن ما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ترغيبا للعبد فيما يوصله الى ما خلق له وتفضيلا لهذا الموصل على هدم النشأة الانسانية وان كان بالامر وكان للهادم رتبة اعلاء كلمة الله وثواب الشهادة الا انبئكم بما هو خير لكم وافضل من ان تلقوا عدوكم فتضربوا رقابهم ويضربوا رقابكم ذكر الله اي ما هو خير لكم مما ذكر ذكر الله سبحانه وذلك اي حسن ما قال النبي صلى الله عليه وسلم

لانه اذا ضعف حال الفعل في الحسن والقبح بالنسبة الى الزمان او الاماكن او الاحوال كان له ان

بحيث يقضي منه العجب انه لا يعلم قدر هذه النشأة الانسانية
الا من ذكر الله الذكر المطلوب منه فيحصل فيها ما لا زيادة فوقه وهو
شهود الحق سبحانه فنبه صلى الله عليه وسلم على ان ما يحصل للذاكر في هذه النشأة
افضل مما يحصل في هدمها وان كان واقعا بموجب الامر متمما لسعادة
عظيمة هي الفوز بالجنة والتلذذ بملاذها من الحور والقصور وغيرهما
فابقاء هذه النشأة افضل من هدمها وان كان بالامر ثم شرع رضي الله عنه
في بيان ما يحصل للذاكر في هذه النشأة فقال فانه تعالى جليس من ذكره
والجليس مشهود للذاكر ومتى لم يشاهده الذاكر بجميع اجزاء وجوده
الحق الذي هو جليسه فليس بذاكر فان ذكر الله سار في جميع اجزاء العبد
فالذاكر من ذكره بجميع اجزائه لا من ذكره بلسانه خاصة فان الحق
لا يكون في ذلك الوقت الا جليس اللسان خاصة فيراه اللسان من حيث
لا يراه الانسان بما هو اي اللسان راء وفيه اشارة الى ان لكل شيء
نصيبا من الصفات السبعة الكمالية ولكن لا على الوجه المعهود
ولذلك قال بما هو راء فافهم هذا السر في ذكر الغافلين فالذاكر الذي
هو اللسان من الغافل حاضر بلا شك والمذكور جليسه فهو اي الذاكر
يشاهده اي المذكور والغافل من حيث غفلته ليس بذاكر فما هو
اي الحق جليس الغافل فان الانسان كثير ما هو احدي العين
والحق احدي العين كثير بالاسماء الالهية كما ان الانسان كثير بالاجزاء ولا يلزم
من ذكر جزء ما ذكر جزء آخر فالحق جليس الجزء الذاكر منه والجزء الآخر
متصف بالغفلة عن الذكر ولا بد ان يكون في الانسان جزء
يذكر الحق به ويكون الحق جليس ذلك الجزء فيحفظ باقي الاجزاء بالعناية
الالهية كما يحفظ العالم بوجود الكامل الذي يذكر الله في جميع احيانه كما جاء
في الحديث لا تقوم الساعة وعلى وجه الارض من يقول الله الله ولما ذكر
ان العبد محفوظ ما دام جزء منه ذاكرا كان محل ان يقال كيف يكون
محفوظا وقد يطرأ عليه الموت فدفعه بقوله وما يتركه
الحق هدم هذه النشأة بالمسمى موتا فليس باعدام له بالكلية
وانما هو اي الموت تفريق بين الجسم والروح فيأخذه اي العبد
من حيث روحه وليس المراد اي مراد العبد الآن بأخذه الحق وتخلصه

من عالم

[Marginal notes, right page:] والذكر المطلوب ... انه لا يعلم قدر الانسان الا من ذكر الله ... [illegible] ... بلسانه ... روحه
[Marginal note:] مطلب في الذكر
[Marginal note:] الاعضاء ... اي الانسان من حيث ما هو احدي العين ... [illegible]

من عالم الكون والفساد واليه يرجع الامر كله فاذا اخذه الحق اليه
اي الى نفسه سوى له مركبا اي بدنا يكون له بمنزلة المركب غير هذا
المركب الذي هو بدنه العنصري من جنس الدار التي ينتقل اليها
اما بدنا مثاليا كما في البرزخ او بدنا اخرويا بعد الحشر شبيها بالبدن
العنصري في دار الجزاء الجنة والنار وهي دار البقاء لوجود الاعتدال
الحقيقي الذي يحفظ الاجزاء عن الانفكاك فلا يموت ابدا اي لا يفترق اجزاؤه
كما قال تعالى خالدين فيها ابدا واما اهل النار الخالدون فيها فمآلهم الى النعيم
ولكن في النار اذ لا بد لصورة النار بعد انتهاء مدة العقاب ان يكون
بردا وسلاما على من فيها وهذا نعيمهم وقد جاء في الحديث سيأتي على
جهنم زمان تنبت من قعرها الجرجير فنعيم اهل النار بعد استيفاء الحقوق
اي بعد استيفاء الاسم المنتقم حقوق الله وحقوق الخلق منهم نعيم خليل
الله عليه السلام حين القي في النار فانه عليه السلام تعذب برؤيتها وبما تعود
في علمه وتقرر من انها صورة تؤلم من جاورها من الحيوان وما علم مراد الله
فيها ومنها من راحته في صورة العذاب ونعيمه في عين الجحيم فبعد
وجود هذه الآلام وجد بردا وسلاما مع شهود الصورة اللونية
اي المرئية على لون النار دون اثرها في حقه اي في حق خليل عليه السلام وهي نار
في عيون الناس ونور وراحة له عليه السلام فالشيء الواحد يتنوع في عيون الناظرين
هكذا هو التجلي الالهي فانه واحد في ذاته مختلف بحسب القوابل فيرى متنوعا
وكما ان التجلي الالهي واحد في ذاته مختلف بحسب القوابل فيرى متنوعا
كذلك العالم واحد في نفسه مختلف بحسب الناظرين فيرى متنوعا
فاذا تجلى الحق فيه على الناظرين باسمائه الحجابية يرى اعيانه صورا حجابية
متباينة مباينة للحق سبحانه ويبقى الناظر فيه محجوبا عن مشاهدة الحق
سبحانه واذا تجلى فيه على الناظرين بكثرة الاسمائية يرى اعيانها مجالي الاسماء
ويصير الناظر حينئذ مكاشفا باسمائه وصفاته واذا تجلى فيه عليه بوحدته الذاتية
يرى اعيانه مع كثرتها واحدة ويصير الناظر فيه مشاهدا للحق سبحانه
بوحدته الذاتية الى غير ذلك من صور التجليات اذا عرفت هذا ظهر لك
ان الامر الواحد الذي هو النار في هذه الصورة يصلح ان يجعل مثالا للتجلي

[Marginal note:] نبت معروف

الواحداني الالهي المتنوع بحسب القوابل وان يجعل مثالا للعالم
الواحد في نفسه المحتمل لان يظهر على الناظر فيه بالصور المذكورة
وغيرها واذا نظرت الى هذين الاحتمالين فان شئت جعلته مثالا
للتجلي الواحداني الالهي وقلت ان اسم الله تجلى بصورة متنوعة مثل
هذا الامر يعني النار التي هي في عين الخليل عليه السلام نور وفي اعين
الناظرين نار وان شئت جعلته مثالا للعالم وقلت ان العالم
في النظر المنتهي اليه والنافذ فيه بملاحظة تفاصيل احواله المستورة
فيه مثل الحق في التجلي اي تجليه بحسب القوابل فيتنوع اي العالم في عين الناظر بحسب
مزاج الناظر واستعداده لظهوره عليه كما عرفت ولما كان مزاج الناظر
بحسب استعداده الكلي امرا واحدا يتنوع بحسب تنوع التجلي المتنوع
بحسب استعداداته الجزئية يصلح ان يجعل النار في الصورة المذكورة مثالا له
والى هذه الصلاحية اشار بقوله او يتنوع مزاج الناظر لتنوع التجلي
فكل واحد من هذا المذكور من التمثيلات الثلث سائغ في معرفة
الحقائق وبيانها فلو ان الميت او المقتول اي ميت كان او اي مقتول كان
سعيدا كان او شقيا اذا مات او قتل لا يرجع الى الله لم يقض الله بموت
احد ولا شرع قتله فالحكم يقتضي دخول حكمها فقد ان في جعله
فشرع القتل على السنة انبيائه وحكم بالموت في سابق قضائه لعلمه بان
عبده لا يفوته فهو راجع اليه بزواله عن الظاهر وانتقاله الى الباطن
وهذا اي رجوعه اليه هو الظاهر ذوقا وكشفا على ان هذا الرجوع منطو
في قوله وكل واليه يرجع الامر اي امر الوجود كله اي فيه يقع التصرف فهو المتصرف
فيه يعني القابل وهو المتصرف يعني الفاعل وامر الوجود منحصر
في القابل والفاعل فما خرج عنه شيء لم يكن عينه بل هو هويته عين ذلك الشيء وهو الذي
يعطيه الكشف في قوله وكل واليه يرجع الامر كله فالضمير في اليه اشارة الى الهوية
الغيبية والرجوع لغة هو العود الى ما كان منه البدء فدل هذه الاية
على ان هويته الغيبية مبدء الاشياء كلها ومرجعها ومبدئية شيء
لشيء على انواع احدها ان يتنزل المبدء عن صرافة اطلاقه بظهور
شئونه المستجنة في غيب ذاته وتقيده بها فيصير امرا مقيدا يغايره بالتقييد

يغايره

فص حكمة غيبية في كلمة ايوبية

يغايره بالتقييد والاطلاق ورجوع هذا المقيد الى المبدء بانسلاخه
عن الصفات التقييدية بعودها من الظاهر الى الباطن لمحل
المبدائية والمرجعية على هذا الاحتمال وجعل ضمير الغائب اشارة
الى الهوية الغيبية مما يعطيه الكشف فان العقل لا يستقل به ولا يتوصل اليه اي لا يستقل بعلمه
فص حكمة غيبية في كلمة ايوبية لما كانت احواله عليه السلام غالبا
في زمان الابتلاء وقبله وبعده غيبية وصفت حكمته بالغيبية
واسندت الى كلمته والمراد بكون احواله غيبية انها ظهرت من الغيب
بلا سبب معهود وموجب مشهود فلا يرد ان احوال جميع الانبياء
بل اهل العالم كلهم ظهرت من الغيب فلا اختصاص له لان اكثر احوالهم
منوطة بشروط معهودة ومربوطة باسباب مشهودة وتفصيل
احواله التي ظهرت من الغيب بلا سبب ظاهر مذكور في شرح الشيخ
مؤيد الدين الجندي رحمه الله فمن اراده فليطالع ثمة اعلم ان سر الحيوة
يعني السر الذي هو الحيوة وانما جعلها سرا لانها امر مغيب مستور في الحي لا يعلم
الا باثرها كالحس والحركة والعلم والارادة وغيرها سرى في الماء بسريان
الهوية الغيبية هيولى العالم فيه منصبغة بصبغة الحيوة وكان المراد بهذا الماء
النفس الرحماني الذي هو هيولى للعالم مطلقا لان الشيخ المذكور في نتيجة المقدمات
الاتية اي في قوله فكل شيء الماء اصله يعم عالم الاجسام وغيره لا الماء المتعارف
ولهذا فرع عليه قوله فهو اي الماء اصل العناصر التي واحد منها الماء
المتعارف فيلزم من ذلك ان يكون اصلا للمولدات ايضا لان اصل الاصل اصل
ومنها السموات السبع لانها عنصرية على مذهب الشيخ رضي الله عنه والاركان
اي ساير اركان العالم من العرش والكرسي ولذلك اي لسريان سر الحيوة في الماء جعل
من الماء كل شيء حي وما ثم اي في الوجود شيء الا وهو حي فانه ما من شيء الا وهو يسبح بحمد الله
ولكن لا يفقه تسبيحه الا بكشف الهي ولا يسبح الا حي فكل شيء حي فكل شيء الماء اصله
والماء الذي هو اصل كل شيء ليس الا النفس الرحماني وانما اطلق اسم الماء عليه للطف سريانه
في الاشياء ولانه شبيه بالنفس الانساني الذي هو اجزاء صغار مائية ممزوجة باجزاء
هوائية فيصح اطلاق الماء عليه وكذا على ما هو شبيه به ولكن على سبيل التجوز
الا ترى العرش وهو اول الاجسام كيف كان على الماء لانه كيف اي العرش منه اي حصل
من الماء فيكون فوقها اي على الماء وارتفع العرش عليه وذلك لان العرش صورة والماء

اي على الماء حج

هيولاها وظاهران الصورة تعلو على الهيولى وتحفظها فيما تحتها
فهو اي الماء يحفظ اي العرش من تحته اي من تحت العرش ضرورة حفظ
الهيولى للصورة كما ان الانسان خلقه الله عبدا فتكبر على ربه وعلا
عليه فهو سبحانه مع هذا يحفظه من تحته تحتية متوهمة له سبحانه بالنظر
الى علو هذا العبد الجاهل بنفسه عند نفسه لا في نفس الامر
وللعبد بوجه آخر علو على الحق سبحانه وذلك ان العبد صورة تعين
للوجود الحق والتعين لا بد ان يعلو على المتعين به ويستره تحته
فهو مستور بالتعين العبداني ولولا وجود الحق المتعين به لانعدم
اذ لا تحقق للتعين بدون المتعين فالحق يحفظ العبد من تحته
ويدل على كون الحق تحت العبد هو قوله عليه السلام لو دليتم بحبل لهبط على الله
فاشار الى ان نسبة التحت اليه كما نسبة الفوقية اي كنسبة الفوقية اليه كما ذكره
كما في قوله فيما رحمه ونسبة الفوقية اليه في قوله تعالى يخافون ربهم من فوقهم
وقوله تعالى وهو القاهر فوق عباده فله الفوق والتحت وساير الجهات
ولهذا اي لاحاطته بجميع الجهات الجهات الست الا بالانسان
لا يعلم لانه اذا احاط بجميع الجهات لم يكن له فوق لا يكون هو فيه والا
لم يكن محيطا بها وكذا لم يكن له تحت لا يكون هو فيه وكذا ساير
الجهات فلم يظهر الجهات بالنسبة اليه جلاله فالانسان فان له فوقا
ليس هو فيه وكذلك تحت ليس هو فيه وعلى هذا القياس ساير الجهات
فلعدم احاطته بالجهات ظهرت الجهات به بخلاف الحق سبحانه
لاحاطته بها كما عرفت وهو اي الانسان على صورة الرحمن فلكان
للحق جهة تكون باعتبار صورته لا باعتبار حقيقته ولو كان
الانسان محيطا بالجهات يكون باعتبار من هو على صورته
لا باعتبار نفسه ولا مطعم بالغذاء الروحاني او الجسماني
الا للسم وقد قال في حق طائفة وهم قوم موسى وعيسى عليهما
السلام ولو انهم اقاموا التورية والانجيل بالانقياد لاحكامهما
ثم نكر وعمم فقال وما انزل اليهم من ربهم فدخل في قوله وما انزل
اليهم من ربهم كل حكم منزل على لسان رسول او ملهم اي معلوم
بالالهام الرباني لارباب القلوب لاكلوا الارزاق الروحانية

من

من العلوم والمعارف الوهبية من فوقهم وهو المطعم من الجهة الفوقية
التي تنسب اليه ومن الاحوال والمواجيد الكسبية الحاصلة لهم بسلوك
الطريق بالارجل من تحت ارجلهم وهو المطعم من الجهة التحتية
التي نسبها الى نفسه على لسان رسوله المترجم عنه صلى الله
عليه وسلم وانما قال رضي الله عنه في الجهة الفوقية تنسب على
صيغة المجهول وفي الجهة التحتية نسبها بالاسناد نسبتها
اليه سبحانه نظرا الى حال المحجوبين فانهم لا يستوحشون من نسبة
الفوقية اليه تعالى كما يستوحشون من نسبة التحتية كيف
وقد ذهب بعضهم الى اثبات الجهة الفوقية له تعالى فاسند
اليه سبحانه نسبة التحتية صريحا ووقعت على لسان رسوله
صلى الله عليه وسلم دفعا لتوحشهم ولو لم يكن العرش على الماء
ما انحفظ وجوده فانه بالحيوة ينحفظ وجود الحي الا ترى الحي
اذا مات الموت العرفي تنحل اجزاء نظامه وينعدم قواه
من ذلك النظم الخاص ولما ظهر من ان بالحيوة ينحفظ وجود الحي
ولا مادة للحيوة الا الماء قال تعالى لايوب حين اشرف
على زوال الحيوة لشدة الحرارة المنطفئة برودة الماء ورطوبتها
اركض برجلك هذا مغتسل يعني ماء بارد لما كان عليه من فرط حرارة
الالم فسكنه اي ايوب او افراط الحرارة اسم ببرد الماء فنقص
عن حرارته الزائدة على ما ينبغي وزاد على برودته الناقصة
عما ينبغي ولهذا كان الطب النقص من الزائد والزيادة في
الناقص والمقصود من ذلك النقص والزيادة طلب الاعتدال
اي تساوي الزائد والناقص ولا سبيل اليه اعني الى الاعتدال
مطلقا سواء كان في الكيفيات المتضادة كما في المزاج او غيرها
كما في الصور التي ذكرها الشيخ رضي الله عنه الا اليه اي المقصود من النقص
والزيادة ما يقاربه اي الاعتدال وانما قلنا ولا سبيل اليه اعني الاعتدال
من اجل ان الحقايق والشهود اي معرفة الحقايق وشهودها على ما هي
عليه تعطي التكوين مع الانفاس على الدوام يعني تعطي العلم بان
الاشياء تتكون في كل آن على الدوام ولا يكون التكوين مع الانفاس

الا بعد انعدام المكون ولا تكون الكون بعد الانعدام الا عن ميل
من المكون تارة الى العدم وتارة الى الوجود فلو اعتدل الميلان وتساويا
يلزم اما خلوه من الوجود والعدم او اتصافه بهما معًا وكل منهما محال
فلا بد من ميل الى الاعتدال ويسمى هذا الميل في الطبيعة اي في علم الطبيعة او في
الطبايع المتضادة المستقرة على حالة وحدانية معتدلة انحرافا
اذا كان مبدأ فساد مزاج او تعفنا اذا كان مبدأ تكون مزاج
ويسمى هذا الميل في حق الحق ارادة وهي اي الارادة ميل الى وجود
المراد الخاص او عدمه دون عدمه فان تساوت نسبته تعالى الى وجوده
وعدمه لخلوه عن ارادتهما او لاتصافه بارادتهما من غير ترجيح
لزم اما خلو هذا المراد الخاص عن الوجود والعدم او اتصافه بهما
وذلك محال والاعتدال يؤذن بالسواء بين الامور المتضادة
في الجميع اي في جميع هذه الصور وهذا اي الاعتدال ليس بواقع في
صورة منها لامتناعه كما بين فلهذا منعنا من حكم الاعتدال وقد
ورد في العلم الالهي الثابت من حضرة الالوهية النبوي الجاري
على لسان النبي صلى الله عليه وسلم اتصاف الحق بالرضى والغضب وبالصفات
المتقابلة والرضى مزيل للغضب عن المغضوب عليه مزيل للرضى
عن المرضي عنه ومن الاعتدال ان يتساوى الرضى والغضب ولا سبيل اليه فما غضب
الغاضب على من غضب عليه وهو عنه راض فقد اتصف باحد الحكمين في حقه
يعني الغضب وهو ميل وما رضي الحق عمن رضي وهو غاضب عليه فقد اتصف باحد
الحكمين في حقه يعني الرضى وهو ميل وانما قلنا هذا الكلام على وجه يدل
على زوال غضب الحق عن العبد مطلقا بل قيدناه بشرط الرضى ووجود الشرط
مسكوت عنه من اجل من يرى ان اهل النار لا يزال الغضب الله عليهم دائما
ابدا في زعمه فما لهم حكم الرضى من الله فاذا كان الامر كما زعمه فهو المقصود يعني
وجود الميل وعدم الاعتدال فان كان كما قلنا مرادا وقررناه مآل اهل النار
الى ازالة الالام وان سكنوا النار وبقيت عليهم الصورة النارية فذلك
رضى عنهم لانه زال تألمهم بها فزال الغضب لزوال الالام اذ عين الالم
عين الغضب اي عين الم العبد عين غضب الحق اذ ليس عنده تعالى في مرتبة
الجمعية شيء من الالام حتى يكون زوال الغضب بزواله كما يكون عند الغضب

العبد

العبد من التأذي من المغضوب عليه فلا يحكم بزوال الغضب لزوال
الالم وزوال الم العبد فعين الالم عين الغضب ان فهمت المقصود
من هذه العينية ثم شرع في بيان ما يضاف الى الحق من الغضب
باعتبار مقامي جمعه وتفصيله فقال فمن غضب من الخلق فقد
تأذى من المغضوب عليه فلا يسعى في انتقام المغضوب عليه بايلام
الا ليجد الغاضب الراحة بذلك فينتقل الالم الذي كان عنده الى المغضوب
عليه والحق اذا افردته عن العالم باعتبار غناه الذاتي عن العالمين
يتعالى علوا كبيرا عن هذه الصفة يعني الغضب على هذا الحد
الذي يتعارفه الخلق من انفسهم وقوله على هذا الحد لا بد منه وهو موجود
في متن النسخة التي قوبلت بحضور الشيخ رضي الله عنه مع من صح وسقط
ما قال بعض الشارحين من ان الكلام بدونه تام والظاهر انه كان
من الحاشية فوقع في المتن واذا كان الحق هوية العالم فما ظهرت
الاحكام كلها الا فيه باعتبار انه محل لظهورها ومنه باعتبار انه
مبدأها فلا عليك ان تسندها اليه تعالى وما يدل على ما ذكرناه من عدم
ظهور الاحكام الا فيه ومنه هو قوله تعالى واليه يرجع الامر اي امر الوجود
ذاتا وصفة وفعلا كله حقيقة وكشفا ولا تمتنع من عدم ذلك
بانكشاف هذه الحقيقة عليك فاعبده وتوكل عليه حجابا او سترا
اي من حيث ان حجاب العبودية بينك وبينه مسدود وهو به
عنك مستور واذا كان هويته تعالى هوية العالم ويرجع جميع
امور العالم اليه فليس في الامكان ابدع من هذا العالم لانه تفصيل
ما يجمعه الحقيقة الانسانية وهي مخلوقة على صورة الرحمن اوجده
الله تعالى اي ظهر وجوده تعالى بظهور العالم كما ظهر الانسان بوجود
الصورة الطبيعية العنصرية فنحن يعني اعيان العالم كلها
صورته الظاهرة وهويته تعالى روح هذه الصورة المدبر لها
فما كان التدبير الا فيه اي في الحق باعتبار ظهوره بصورة العالم
كما لم يكن اي التدبير الا منه باعتبار غيب هويته فهو الاول
بالمعنى المنطوي تحت الصورة يعني غيب هويته وهو الآخر

بالصورة التي هي مجلى ظهوره وهو الظاهر بتغير الاحكام وبرجوعه
اي بهذه الصورة المتغيرة الاحكام والاحوال وهو الباطن
بالتدبير والتصرف في هذه الصورة الظاهرة وهو بكل شيء عليم
من حيث اوليته وبطونه فهو على كل شيء شهيد من حيث
آخريته وظهوره في الخلق شاهدا او مشهودا التعلم على البناء
للفاعل اي لتعلم بل عن شهود لا عن فكر كما كنت قبل الشهود او على البناء
للمفعول ومعناه ظاهر فكذلك علم الاذواق يكون عن ذوق
وشهود لا عن فكر وهو العلم الصحيح وما عداه فحدس وتخمين
ليس بعلم اصلا لامكان تطرق الشبه من قوة الوهم والخيال
اليه ثم كان لايوب عليه السلام ركضة الماء المدلول عليه بقوله
هذا مغتسل بارد وشراب لازالة الم العطش الذي هو من
النصب والعذاب الذي مسه به الشيطان اي البعد عن الحقائق
ان يدركها على ما هي عليه وفسر الشيطان بالبعد على لسان
الاشارة لان شطن اذا بعد على رأي فيكون عطف على يدركها
اي يدركها فيكون بادراكها في محل القرب منها لان مدرك
كل ما يبعد من المدرك فكل مشهود قريب من العين ولو كان بعيدا
بالمسافة فان البصر اي نوره وشعاعه يتصل به من حيث شهوده
على رأي الذاهبين الى خروج الشعاع ولولا ذلك الاتصال لم يشهده
او يتصل المشهود بالبصر على مذهب القائلين بالانطباع كيف
كان الشهود بالشعاع او بالانطباع فهو قرب بين البصر والمبصر
فقد علم ان الشيطان هو البعد عن هذا القرب ولا شك ان من ابتلي
بهذا البعد فهو قريب منه ولهذا كنى ايوب اي اتى بالكناية
في المس بان جعله كناية عن القرب فانه من لوازمه ضرورة انه اذا
مس شيء شيئا فقد قرب منه وقيل معناه وهذا كنى ايوب عن
نفسه بضمير المتكلم في ايقاع المس عليه فقال مسني فاضافه
اضافة اسنادا الى الشيطان الذي هو البعد مع قرب المس اي مع
ان المس هو القرب فاسند القرب الى البعد فقال البعد مني قريب كني في

بان جعلني بعيدا فعلى هذا معنى قوله مسني الشيطان قرب مني
البعد عن ادراك الحقائق على ما هي عليه وقرب هذا البعد مني بسبب
ثبوت حكمه اي حكم البعد في وهو كوني بعيدا عن ذلك الادراك وحاصله
انه عليه السلام كان يشكو عن بعده عن ادراك الحقائق على ما هي عليه
بواسطة حجابية تعينه المانعة له عن ادراكها ولما ذكر ان البعد
وقربه من ايوب حكما واثرا فيه كان محل ان يقال البعد والقرب
امران اعتباريان لا وجود لهما في الخارج فكيف يكون لهما حكم واثر في
الموجودات الخارجية دفع ذلك بقوله وقد علمت ان القرب والبعد
امران اضافيان يحصلان من اضافة احد الشيئين الى الآخر فهما نسبتان
بين اطرافهما لا وجود لهما في العين مع ثبوت احكامهما في البعيد
والقريب فان البعد وان كان نسبة بين طرفين غير موجودة في العين
كان يثبت لكل واحد منهما البعد عن الآخر وكذلك القرب ولا شك
ان ثبوت شيء لشيء في الخارج لا يستلزم الوجود المثبت له فيه
لا وجود الثابت واعلم ان سر الله المودع في ايوب عليه السلام
هو السر الذي جعله عبرة لنا وكتابا مسطورا حاكيا عن احوال يقرؤه
هذه الامة التي لها قابلية تعلم جميع ما حكي عن الانبياء السالفة
واممهم والعمل بمقتضاه لتعلم اي هذه الامة ما فيه اي في هذا
الكتاب المسطور فتلحق بصاحبه يعني صاحب الكتاب
تشريفا لها اي لهذه الامة مفعول الجعل فمن جملة ما جعل عبرة
لنا ما صدر منه من الصبر على الضر فاثنى الله على ايوب بالصبر
مع دعائه في رفع الضر عنه فعلمنا ان العبد اذا دعى الله في كشف
الضر عنه لا يقدح هذا الدعاء في صبره اي في تحققه بالصبر في نفس الامر
وانه صابر اي وفي الحكم بانه صابر وانه نعم العبد كالحكم بتحققه بكمال
العبودية حيث قال انه اواب اي رجاع الى الله لا الى الاسباب
والحق يفعل عند ذلك اي عند الفعل الظاهر من الاسباب بالاسباب
فهي الآلات والفاعل هو الحق تعالى لا قتضاء وعلمه بالاسباب والمسببات
ذلك لا ان اي لا لان العبد يستند اليه اي الى هذا السبب الخاص

ويصير محجوبا عن المسبب اذ الاسباب المزيلة لامر ما من الآلام
كثيرة والمسبب واحد العين فرجوع العبد الى الواحد العين المزيل
بالسبب ذلك الالم اولى من الرجوع الى سبب خاص ربما لا يوافق ذلك
السبب الخاص علم الله فيه اي في شان العبد لامكان تعلق علمه بسبب
آخر لازالة الم فيقول ان الله لم يستجب لي وهو ما دعاه اي والحال
ان العبد لم يدع المسبب الواحد العين وانما جنح الى سبب خاص لم
يقتضيه الزمان ولا الوقت اي وقت الداعي وحاله فحمل ايوب في الدعا
لدفع الضر بحكمة الله اذ كان نبيا عارفا بحكمه ومصالحه في جميع الافعال والاحوال
والمقامات ثم انه لما علم على صيغة المبني للمفعول ان الصبر الذي هو حبس
النفس عن الشكوى عند الطائفة الظاهرية من الصوفية وليس ذلك
بجيد للصبر عندنا وانما حده حبس النفس عن الشكوى لغير الله الى
الله لا ينافي الشكوى الى الله فهذه الجملة مقدرة ههنا لتكون جزاء
واما جواب لما فقوله حجب اي فعلم انه حجب الطائفة المشار
اليها عن معرفتهم حقيقة الصبر وعدم منافاة الشكاية اليه
نظرهم في ان الشاكي يقدح بالشكوى في الرضى بالقضاء وليس الامر
كذلك فان الرضى بالقضاء لا يقدح فيه الشكوى الى الله ولا الى غيره وانما
يقدح في الرضى بالمقضي ونحن ما خوطبنا بالرضى بالمقضي والضر هو المقضي
ما هو عين القضاء وعلم ايوب ان في حبس النفس عن الشكوى الى الله
في رفع الضر مقاومة القهر الالهي وهو ليس من اداب العبودية
ومقتضيات المعرفة بالاوصاف الربوبية بل جهل متلبس
بالشخص اذا ابتلاه الله بما يتألم نفسه ولا يدعو الله في ازالة ذلك
الامر المولم فالمراد بالجهل ههنا اما مقابل العلم او فعل الشيء بخلاف
ما ينبغي ان يفعل وعلى ذلك قوله تعالى اتتخذنا هزوا قال اعوذ بالله
ان اكون من الجاهلين فجعل فعل الهزء جهلا بل ينبغي عند المحقق ان
يتضرع ويسال الله في ازالة ذلك عنه فان ذلك ازالة عن جناب الله
عند العارف صاحب الكشف فان العبد مع العبودية محو الالم
عنه ثم رجع اللذة والالام هو الوجود الحق وذلك غير ممنوع

لعله الداعي الراجع الى السبب خاص لان يوافق علم الله فيه عند عدم حصول مطلوبه روحي

بلغ

في الشرع فان الله قد وصف نفسه بانه يؤذى على الحد الذي يعقل
فقال ان الذين يؤذون الله ورسوله واي اذى اعظم من ان يبتليك
ببلاء عند غفلتك عنه او عن مقام الهي لا تعلمه لترجع اليه بالشكوى
فيرفعه عنك فيصح الافتقار الذي هو حقيقتك المميزة لنسبة
العبودية عن الربوبية فيرتفع عن الحق الاذى بسؤالك اياه
في رفعه عنك اذ انت صورته الظاهرة والصورة عين ذي
الصورة من وجه فاذاها اذاه وزوال الاذى عنها زوال الاذى
عنه كما جاع بعض العارفين فبكى فقال له في ذلك من لا ذوق له في
هذا الفن معاتبا له فقال العارف انما جوعني لابكي انما ابتلاني بالضر
لاساله في رفعه عني وذلك لا يقدح في كوني صابرا فعلمنا ان الصبر انما هو
حبس النفس عن الشكوى لغير الله ولما كان الغير معدوم العين عندهم
قال واعني بالغير وجها خاصا من وجوه الله عينته الشاكي لرفع
الضر عنه توهما منه ان السبب في ذلك وقد عين الحق وجها خاصا
من وجوه الله وهو المسمى وجه الهوية للدعاء وازالة
الشكوى كما قال فادعوه مخلصين له الدين فادعوه من ذلك
الوجه في رفع الضر لا من الوجوه الاخر المسمى اسبابا
واذا كانت هذه الوجوه ليست الا هو اي الوجه الجامع لجميع
الوجوه من حيث انها تفصيل الامر الجامع للوجوه في نفسه
اي في نفس ذلك الامر الجامع لا في الخارج عنه ولا شك ان المفصل
عين المجمل لا فرق بينهما الا بالتفصيل والاجمال فالعارف لا يحجبه
سؤاله هوية الحق في رفع الضر عنه عن ان يكون جميع الاسباب
اي كل واحد منها عينه من حيثية خاصة هي عينيته لا اسم
خاص هو عين الهوية المطلقة وهذا المعنى لا يعرف حقيقته
ولا يلزم طريقته الا الادباء من عباد الله الامناء المتادبون باداب
العبودية والامناء على اسرار الله الذين لا يظهرونها على غير اهلها
لله فان امناء لا يعرفهم الا الله ويعرف بعضهم من حيث فناءه
في الله بعضا فيكون معرفته معرفة الله فلا ينافي حصر المعرفة

في الله اولا وقد نصحتك بلب الحقائق فاعمل به عمل اولي الالباب
فاياك تجابه من حيث وجه هويته الغيبية الاحدية فاسال
لا وجوهه المسماة بالعلل والاسباب والله الموفق

فص حكمة جلالية في كلمة يحيوية

اعلم ان الصفات تنقسم بنحو من القسمة الى قسمين صفات ذاتية وصفات حالية
فالصفات الذاتية كالحيوة والعلم وغيرهما والصفات الحالية
فكالغضب والرضى والقبض والبسط ونحو ذلك وهذه الصفات
الحالية في اصطلاح اهل طريق الله ترجع الى ثلثة اصول احدها
مقام الجلال والاخر مقام الجمال والاخر مقام الكمال فلمقام
الجلال الهيبة والقبض والخشية والورع والتقى ونحو ذلك
ولمقام الجمال الرجاء والبسط والانس واللطف والرحمة
والنعم والاحسان ونحو ذلك ولمقام الكمال المحيط بالجلال
والجمال وتوابعهما من الاحوال والجمع بين ذلك وكان الغالب على
ظاهر يحيى عليه السلام الاحوال الجلالية فلذلك وصفه رضي الله عنه
حكمة بالجلالية وورد في الحديث ما معناه ان يحيى وعيسى عليهما
السلام تفاوضا فقال افضل الله ورحمته فاوحى الله اليهما ان احبكما
الي احسنكما ظنا بي ولما كان من شان الجلال القهر لما يقال
له الغير والسوى ونفي ما يشعر بالثنوية وذلك يستلزم الاولية
وعدم المسبوقية بالغير وسرى هذا المعنى في يحيى الذي هو مظهر
صفة الجلال بعدم مسبوقيته بالغير في هذا الاسم اشار رضي الله عنه
الى ذلك المعنى بقوله هذه اي الحكمة الجلالية حكمة الاولية في الاسماء يعني
الحكمة الجلالية التي تقتضي في الجناب الالهي عدم المسبوقية بالغير
في الوجود هي بعينها الحكمة التي تقتضي في يحيى الذي هو مظهر
صفة الجلال الاولية في اسمه وعدم مسبوقيته بالغير فيه
فان الله سماه يحيى اي يحيى به ذكر زكريا ولم يجعل له من قبل سميا فلم يكن في هذا الاسم
مسبوقا بالغير فجمع الله بين الدلالة على حصول الصفة التي هي كانت
فيمن غبر اي مضى ممن ترك بيان لمن غبر اي فيمن مضى وترك ولدا يحيى به ذكره

وبين اسمه

وبين اسمه اي الولد والمراد بجمعهما ان في انفهام حصول صفة
حيوة الذكر في زكريا لا يحتاج الى غير اسم يحيى فانه باعتبار وضعه
للمعنى المنقول عنه يدل على حصول هذه الصفة لزكريا وباعتبار
وضعه للمعنى المنقول اليه على ولده وحصول هذه الجمعية انما
هو بذلك المذكور من التسمية فالباء متعلق بجمع وذكر اشارة الى
التسمية المفهومة من سماه بيحيى فسماه يحيى فكان اسمه يحيى
من حيث انفهام حصول صفة حيوة الذكر في زكريا منه من غير
حاجة الى امر آخر كالعلم الذوقي فكما ان انفهام حصول هذه الصفة
لا يحتاج الى امر غير اسم يحيى كذلك العلم الذوقي لا يحتاج في حصوله
الى امر سوى المعلوم المذوق بخلاف العلوم الاستدلالية المحتاجة
في حصولها الى الدلايل والبراهين وما فعل الله سبحانه ذلك الا بزكريا
عليه السلام فان ادم عليه السلام ما حيي ذكره بشيث عليهما السلام ونوحا
عليه السلام ما حيي ذكره بسام وكذلك الانبياء الباقون عليهم السلام
ولكن ما جمع الله لاحد من الانبياء في ولده قبل ولادة يحيى بين العلم
الواقع منه ثم وبين الصفة الحاصلة في ذكر النبي الا لزكريا اي لكن
جمع لزكريا لكونه جمع بينهما بعد ولادة يحيى فالمستثنى منقطع لما الا
يحيى عناية منه اي من الله اليه وهذه العناية انما تعلقت به
اذ قال هب لي من لدنك وليا فقدم الحق تعالى حيث كني عنه بكاف
الخطاب على ذكر ولده حين عبر عنه بالولي كما قدمت آسية ذكر الجار على الدار
في قولها عندك بيتا في الجنة فاكرمه الله اي زكريا بان قضى حاجته بان وهبه
وليا طلبه وسماه اي ولده بصفته اي بصفة زكريا يحيى زكريا يعني بما
يدل على صفته وهي حيوة ذكره حتى يكون اسمه تذكرة لما طلب من
نبيه زكريا لانه عليه السلام آثر اي اختار على جميع المطالب
بقاء ذكر الله في عقبه اي ولده اذ الولد سر ابيه فلما تحقق
ابوه بذكر الله تحقق هو ايضا به فقال يرثني ويرث من آل يعقوب
وليس ثمة موروث في حق هؤلاء يعني زكريا وآل يعقوب
الا مقام ذكر الله وهو مقام الولاية والدعوة اليه وهو مقام

مقام النبوة ثم ان اي الحق تعالى اكرم زكريا بقضاء حاجته بتقديمه الحق على ذكر
ولده كذلك بشره بما قدمه اي بسبب تقديمه الحق على ذكر ولده فما في ما قدمه
وفي قوله من قبل ثم عليه لا ابتداء فان التبشير هو اخبار بما فيه مسرة فصيرورته
تبشيرا انما انتشأت من المسرة اللازمة للمخبر به والمخبر فههنا سلام الله
على يحيى فصيرورة من اخبار به تبشيرا انما انتشأت مما فيه من المسرة او المعنى ثم ان
الحق سبحانه بشره بيحيى بما قدمه اي بشيء قدمه ذلك الشيء وفضله على سائر الانبياء
وذلك الشيء سلام الله عليه في المواطن الثلاثة تفصيلا فان ذكره لم يقع بالنسبة الى
نبي من الانبياء فهي تشتمل على بيانه يوم ولد من رحم امه او ام الطبيعة ويوم يموت
بالموت الطبيعي او بالفناء عن مقتضيات الطبيعة في الله ويوم يبعث حيا يعني
يوم القيامة او بالبقاء بعد الفناء واذا كان في هذه المرتبة يحيى بن زكريا فجاء
بصفة الحياة فيها وهي اي صفة الحياة ما اخذ منها اسمه الدال على حياة ذكر زكريا به
واكمل سلام عليه وكلام حق صدق فهو مقطوع به وان كان قول الروح يعني عيسى عليه السلام
على يوم ولدت ويوم اموت ويوم ابعث حيا اكمل في الدلالة على الاتحاد فانه يدل على
الاتحاد بين المسلم والمسلم عليه في نظر اهل الكشف واهل الحجاب جميعا اما في نظر
اهل الحجاب فلانهما عيسى عليه السلام واما عند اهل الكشف فلانهما الحق
ولكن في حجابية عيسى وتعينه فهذا القول الذي وقع في شان يحيى
اكمل في الاتحاد والاعتقاد اي في معنى الجمع بينهما اما الاتحاد فلهذا
فلان المسلم فيه هو الحق باعتبار هويته الغيبية المطلقة والمسلم عليه
يحيى المكني عنه بضمير الغائب باعتبار هويته المتعينة ولا شك
ان الهوية المطلقة في الظهور عين الهوية المتعينة واما الاعتقاد
فلان اعتقاد الصدق في كلام الله وخصوصا من اهل الحجاب اقوى
من اعتقاده في كلام العبد وكما انه اكمل فيما ذكر فهو ارفع للتاويلات
التي تصرفه عن ظاهره فان الذي انخرقت فيه العادة في حق عيسى انما
هو النطق في الزمان الغير المعتاد فيه النطق فقد تمكن عقله وتكمل
في ذلك الزمان الذي انطقه الله على سبيل خرق العادة فيه ولا يلزم
للتمكن من النطق على اي حالة كان ذكره المتمكن الصدق فيما به
ينطق بخلاف المشهود له من الحق كيحيى عليه السلام فسلام الحق على يحيى

من

من هذا الوجه ارفع للالتباس الواقع في العناية الالهية به من سلام عيسى
على نفسه وان كانت قرائن الاحوال تدل على قربه من الله في ذكره وصدق قوله
اذ نطق اذ يحتمل التعليل والظرفية اي حين نطق في معرض الدلالة على براءة
امه في المهد فهو احد الشاهدين على براءة امه والشاهد الاخر هز
الجذع اليابس فتساقط رطبا جنيا من غير فحل ولا تذكير كما ولدت مريم
عيسى من غير فحل ولا ذكر ولا جماع عرفي معتاد ثم فرض رضي الله عنه صورة
لبيان ان احتمال الكذب فيما نطق به عيسى لا ينافي ما هو المقصود
من نطقه من براءة امه فقال لو قال نبي آيتي ومعجزتي ان ينطق هذا الحائط
فنطق الحائط وقال في نطقه تكذب ما انت رسول الله لصحت الآية
الدالة على نبوته وثبت بها انه رسول الله ولم يلتفت الى ما نطق
به الحائط فان الآية هي نفس النطق لا الكلام بمواده وكذلك حال
نطق عيسى عليه السلام فلما دخل هذا الاحتمال اي احتمال المطابقة للواقع
واحتمال عدمها بمجرد النظر العقلي في كلام عيسى الصادر عنه باشارة
امه اليه وهو في المهد فهو موضع الدلالة المعتبرة المقبولة في كلام
اني عبد الله فان قوله اني عبد الله يدل عليه فهو موضع الدلالة ومحل وقوعها
عليه وهذه الدلالة معتبرة عقلا من اجل ان هذا الكلام انما وقع في
مقابلة ما قيل فيه انه ابن الله ولا شك ان رتبة العبدية دون مرتبة
البنوة فقوله اني عبد الله اقرار بما هو عليه والعقل يتبادر الى قبوله
وفرغت اي تمت الدلالة على براءة امه بمجرد النطق من غير ان يكون
لمودى الكلام فيه دخل و على انه عبد الله بقوله اني عبد الله ولكن هذه
الدلالة الثانية انما اعتبرت عند الطائفة الاخرى القائلة بالبنوة
اي بنوة عيسى فان العبدية لا تنافي البنوة بتاخر الاباء عن البنون
بخلاف الطائفة الاولى فانها تنافي البنوة بتقدم الاباء على البنون
وبقي ما زاد على ما ذكرنا من قوله آتاني الكتاب والحكم والنبوة ومن قوله
والسلام على يوم ولدت ويوم اموت ويوم ابعث حيا في حكم الاحتمال
في النظر العقلي فانه اقرار في حق نفسه بما له لا بما عليه ولا يتبادر العقل الى قبوله
حتى يظهر في المستقبل صدقه في جميع ما اخبر به في المهد وظهوره بعد البعثة

فص حكمة مالكية في كلمة زكرياوية

ريات والمعجزات وقد اتضح من تقرير كلامه رضي الله عنه على هذا الوجه
ان قوله فموضع الدلالة جواب لما في قوله فلما دخل ولا حاجة الى زيادة
وقعت في بعض الشروح قبل قوله فموضع الدلالة لكون جواب
لما وهي قوله كان كلام الله على يحيى ارفع من هذا الوجه وليست
هذه الزيادة في النسخة المقروءة على الشيخ رضي الله عنه ولا في
النسخ الاخر التي رايناها ولا يخفى على الفطن ان مقصود الشيخ
من هذه الكلمات ليس تفضيل يحيى على عيسى عليهما السلام كما
توهمه بعض القاصرين بل ترجيح ما وقع في شان يحيى على ما
وقع في شان عيسى من حيث التنصيص على المقصود وابن
احدهما عن الاخر وكانه رضي الله عنه نظر الى امثال هذه التوهمات
قال فتحقق ما اشرنا اليه تهتدي الى فهم المراد والله الموفق للسداد
والرشاد فص حكمة مالكية في كلمة زكرياوية اما وصفه رضي الله
عنه حكمته عليه السلام بالمالكية لان الغالب على احواله كان حكم اسم
المالك لان الملك الشدة والمليك الشديد وان الله ذو القوة المتين
ايده بقوة سرت في همته وتوجهه فاثمرت الاجابة وحصول المراد فلبته
قضيته واصلحنا له زوجه فانه لولا امداد الحق زكريا وزوجته بقوة
غيبية ربانية خارجة عن الاسباب المعتادة ما صلحت زوجته
ولا تيسر لها الحمل ثم انها كما سرت تلك القوة من الحق في زكريا وزوجته
تعدت منهما الى يحيى ولذلك قال له الحق يا يحيى خذ الكتاب بقوة
ولما صدر الحق سبحانه قصته عليه السلام في سورة مريم بذكر الرحمة
حيث قال ذكر رحمة ربك عبده زكريا وافقه الشيخ رضي الله عنه وصدر حكمته
ههنا بذكر الرحمة فقال اعلم ان رحمة الله وسعت كل شيء وجودا وحكما
يعني رحمة الله التي هي الوجود الشامل لكل الاشياء وسعت كل شيء من حيث وجوده الخاص
به ومن حيث الاحكام التابعة للوجود كالعلم والقدرة مثلا او المتبوعة المتوقف
وجوده عليها كالقابلية والاستعداد للوجود التابعين لثبوت الاعيان
في العلم السابقين على وجودها في العين وان وجود الغضب الذي هو من
الاحكام التابعة لوجود الغاضب من رحمة الله بالغضب فانه بحسب استعداده

للوجود طلب الوجود من الله سبحانه فرحمه واعطاه الوجود فسبقت رحمته
غضبه اي سبقت نسبة الرحمة على الغضب بافاضة الوجود على الغضب
نسبة الغضب على المغضوب عليه اليه تعالى فانه ما لم يتصف غضبه بالوجود
الذي هو رحمته لم يتعلق بالمغضوب عليه اذ لا خلاف ان الغضب في الجناب الالهي
ليس الا افاضة الوجود على حال غير ملائم للمغضوب عليه في المغضوب
عليه بحيث يتضرر به ويتالم ولا شك ان تلك الافاضة امر وجودي
يطلب الوجود الذي هو الرحمة فما لم يتعلق به الوجود الذي هو الرحمة
لم يتحقق الغضب فهو مسبوق بالرحمة وايضا افاضة الوجود مطلقا
هي الرحمة لكنها قد ينصبغ باعتبار متعلقه بصبغ الغضب ولا شك
ان انصباغها بهذا الصبغ متاخر عنها فهذا معنى اخر لسبق الرحمة
على الغضب وقد يحمل السبق لمعنى الغلبة فسبق الرحمة الغضب
باعتبار غلبتها عليه اظهر وكما كان لكل عين في الاعيان المتبوعة او التابعة
وجود اي حصة وجودية تطلبه اي تطلب ذلك العين الوجود يعني الحصة
الوجودية من الله لذلك عمت رحمته كل عين فانه اي الحق برحمته التي رحم
بها كل عين بها اي بتلك الرحمة في الفيض الاقدس باعطائه الثبوت في العلم
واستعداده الوجود في العين قبل فعل ماض من القبول اي تقبل تلك الرحمة
الازلية قبل الحق سبحانه رغبته اي رغبة كل عين في وجود عينه في الخارج
فاوجدها تلك الرحمة الازلية قبل الحق سبحانه في الفيض المقدس فيه وقيل معناه
فانه اي كل عين برحمته اي برحمة التي رحمها اي كل عين بها في الفيض الاقدس لحصول
الاستعداد قبل كل عين رغبته في وجود عينه اي صار قابلا لان يرغب
في وجود عينه ويطلبه فاوجدها بالفيض المقدس فالمراد بقبول الحق رغبته
كل عين في وجود عينه ان يعامل معه بمقتضى رغبته وطلبه ويفيض
عليه عينه الوجود وبقبول العين الرغبة ان يظهر فيه او يعامل
معه الرغبة والطلب فلذلك اي لاجل ذلك الايجاد لقبول رغبته
في وجود عينه قلنا ان رحمة الله وسعت كل شيء وجودا وحكما اما وجودا
فظاهر واما حكما فلان اعطاء استعداد الوجود اولا وافاضة الوجود
على لوازم الوجود اخرا والاسماء الالهية من الاشياء التي عمتها الرحمة

وهي من حيث انها متمايزة بخصوصيات هي نسب لا وجود لها
ترجع الى عين واحدة لها الوجود ووجودها باعتبار تلك العين
الواحدة وهذه العين الواحدة هي النفس الرحماني الذي هو الوجود
الحق لا مطلقا بل من حيث عمومه وانبساطه فاول ما وسعت
اي وسعت رحمته كل شيء تلك العين والرحمة التي وسعت الرحمة
الذاتية الحاصلة من التجلي الذاتي بصورة تلك العين التي هي النفس
الرحماني الموجدة للرحمة اي للوجودات الخاصة المتعينة بحسب
كل حقيقة حقيقة على او عينا بالرحمة التي هي نفس تلك العين
اعني النفس الرحماني فانها التي تقيدت بكل حقيقة حقيقة فصارت
وجوداتها الخاصة وهذا المعنى هو المخبر بكونها موجدة لها فاول
شيء وسعته الرحمة نفسها يعني نفس الرحمة التي هي النفس الرحماني
وقد عرفت الرحمة التي وسعتها ثم الشيئية الاسمائية المشار اليها
بقوله والاسماء الالهية من الاشياء فاذا اول ما يعبر عنه هذا
التجلي النفسي هو الاسماء الالهية وبانها الاعيان الثابتة
ولم يتعد الكتفي بها او الاسماء اعم من الاشياء والثابتة والتوابع
ثم شيئية كل موجود يوجد بالوجود العيني في العوالم والمراتب
الى ما لا يتناهى دنيا واخرة عرضا وجوهرا ومركبا
وبسيطا ولا يعتبر فيها اي في وسعة رحمة شيئية كل موجود
حصول غرض ولا ملايمة طبع بل الملايم وغير الملايم كلها وسعته الرحمة الالهية وجودا
وانما اكتفي بذكره ولم يقل وكلها اعتمادا على ما عبر مرة ولما كانت الرحمة الذاتية
التي بها التعين النفس الرحماني وكذا النفس الرحماني الذي به تعين الاسماء
الالهية والاعيان الثابتة ثم الاعيان الوجودية من النسب الاعتبارية التي ليس
لها عين موجودة في الخارج كان محل ان يشكل كيفية تاثيرها دفع ذلك بقوله وقد
ذكرنا في الفتوحات ان الاثر اي مرتبة كانت لا يكون الا للمعدوم فيهما الا للموجود
فيها وانما قيدنا بذلك لانه لا اثر للمعدوم مطلقا وهذا انما يناسب ما يقول به
ارباب النظر من ان العالم علة العالمية وهي نسبة معدومة وان كان
ذلك الاثر في بادي النظر للموجود فيحكم المعدوم اي فبقوة حكمه بانضمامه

معدوم

وتنفعل من تلك سائر تأثيرا قويا وانفعالا عظيما روحي

معدوم الى ذلك الموجود والمركب من الموجود والمعدوم معدوم وقد مثلوا
ذلك بالسلطان وتنفيذ امره في رعاياه فان ذاته ليس كافيا في ذلك بدون
مرتبة السلطنة وهي نسبة عدمية وهو علم غريب ومسئلة نادرة
لا بخلاف ما يتبادر الى العقل ولا يعرف تحقيقها معرفة ذوق
وكشف الا اصحاب الاوهام المؤثرة في وجودات الاشياء في بعض
المراتب فذلك العلم بالذوق والكشف حاصل عندهم فان ذلك التاثير
منهم وان كان من القوى الوهمية التي هي من الموجودات العينية لكن لا يكفي
في ذلك مجرد وجودها مالم ينضم اليها نسبة عدمية كتوجهها نحو
وجود الامر المطلوب وجوده وتسليطها عليه واما من لا يؤثر الوهم
اي القوة الوهمية الكائنة فيه في وجودات الاشياء وان يتحقق به
شيء في المراتب فهو بعيد عن ادراك هذه المسئلة ذوقا وكشفا وحمل
بعض الشارحين اصحاب الاوهام على الذين تتصرف فيهم الامور الموهومة
المعدومة ويتاثرون منها ونفي التوجيه الاول بناء على ان الوهم قوة
موجودة في الخارج وقد عرفت وجهه شعر فرحم الوجودية
التي هي نسبة عدمية في الاكوان اي المكونات سارية سريان الارواح
في الاشباح وفي الذوات الموجودة في العين وفي الاعيان الثابتة في العلم
جارية جريان الماء في مجاريها من الاجسام النامية مكافئة الرحمة اي
مرتبتها المثلى صفة للمكانة اي الفضلى اذا علمته علم ذوق من الشهود
معاونا مع الافكار يعني كما انها علمت بالذوق والوجدان انها عين الوجود
الحق منضما اليه نسبة عدمية هي العموم والانبساط علمت كذلك بالدليل
والبرهان ايضا عالية بالنسبة الى مكانتها المعلومة باحد الوجهين فكل
من ذكرته الرحمة الوجودية فقد سعد فان الوجود منبع السعادات
والخيرات وما ثم الا من ذكرته الرحمة فما ثم الا من سعد وذكر الرحمة اياه
على ان يكون الذكر مصدرا مضافا الى فاعله عين ايجادها اياه فكل موجود مرحوم
ولا تحجب يا ولي عن ادراك ما قلناه من عموم الرحمة والسعادة بما تراه
من اصحاب البلاء وما تؤمن به من الام الاخرة التي لا تفتر اي لا تسكن
عمن قامت به فان المراد مما قلنا ان الوجود رحمة عامة يثمر السعادة
انه كذلك من حيث انه وجود وما ذكرتم من البلايا الدنيوية والالام

اعوزه الشيء اذا احتاج اليه محكاج

من خروجه الماهية شيئية من النسب العدمية التي تتبع الوجود بعوز قابلية واستعداد من الماهية المعروضة للوجود لا من نفس حقيقة الوجود فاعلم اولا ان الرحمة انما هي بالتحقق في ضمن الايجاد عامة متعددة للمرحوم كما عرفت فبالرحمة بالالام اوجد الالام ثم ان الرحمة لها الاثر بوجهين اثر بالذات اي بمقتضى ذاته من غير نظر الى سؤال المرحومين واثر لا بالذات بل بحسب المرحومين والحاصل ان للرحمة اعتبارين احدهما اعتبارها من حيث النظر الى محتدها اعني الذات الالهية وهي بهذا الاعتبار واحدة لا تمييز فيها بين شيء وشيء ويقال لها بهذا الاعتبار الرحمة الرحمانية وثانيهما اعتبارها من حيث النظر الى متعلقها الذي هو المرحوم وهي مختلفة متعددة باختلاف استعداداته فهي ايضا مختلفة متعددة باختلاف استعدادات المرحوم وسؤالاته بلسان الحال والمقال ويقال لها بهذا الاعتبار الرحمة الرحيمية ولكل واحد من الاعتبارين اثر خاص وحكم متميز عن اثر الآخر وحكمه وهو اي اثرها بالذات اي بالنظر الى محتدها لا الى متعلقها ايجادها كل عين موجودة اي حصول وجودها ولا تنظر اي الرحمة الى غرض ولا الى عدم غرض بالنسبة الى الراحم ولا الى ملايم ولا الى غير ملايم بالنسبة الى المرحوم فانها ناظرة في عين كل موجود قبل وجوده في العين في اي مرتبة كان بل تنظر في عين ثبوته في العلم وهو اعلى مراتب وجوده ولهذا اي لنظرها كل عين في عين ثبوته رات الحق المخلوق اي الاله المجعول في الاعتقادات يعني الصور المجعولة لكل احد في خياله على ان الحق اما ماخوذة من الاستدلال او التقليد عينا ثابتة في العيون الثابتة اي فيما بينها قبل وجوده في اعتقادات فرحمته اي الرحمة بنفسها بالايجاد في الاعتقادات ولذلك اي لكون الرحمة رات الحق المخلوق في الاعتقاد عينا ثابتة فرحمته بنفسها قلنا ان الحق المخلوق في الاعتقادات اول شيء مرحوم اي مشمول للرحمة بعد رحمتها بنفسها اولية كائنة في تعلقها بايجاد المرحومين

في العلم

في العلم والعين ولا يذهب عليك ان القول باولية الحق المخلوق ما وقع بخصوصه بل في ضمن امر كلي هو بعض من افراده حيث قال ثم الشيئية المشار اليها فانها كما عرفت شاملة لشيئية الاسماء الالهية وللاعيان الثابتة التي بعض الحق المخلوق الثابتة في العلم واحدة منها فالرحمة شملتها في المرتبة الثانية بعد رحمتها بنفسها فشمولها اوليا بالنسبة الى ما بعد المرتبة ولما فرغ من بيان الاثر الاول للرحمة من حيث النظر الى محتدها شرع في بيان الاثر من حيث النظر الى متعلقها فقال ولها اثر آخر لا بالذات وبالنظر الى المحتد بل بالسؤال اي بل بالنظر الى سؤال المرحومين والى اختلاف احوالهم في هذا السؤال حالا ومقالا فيسال المحجوبون عن انكشاف الحقايق على ما هي عليه الحق ان يرحمهم حال كونه مخلوقا في اعتقادهم فالمسؤول عنه في هذا السؤال الحق المخلوق والمسؤول الرحمة الواقعة منه عليهم بوصول آثارها اليهم واهل الكشف المكاشفون بالحقايق على ما هي عليه يسالون رحمة الله ان تقوم بهم فالمسؤول عنه في سؤالهم رحمة الله والمسؤول قيامها بهم ليصيروا راحمين كما كانوا مرحومين فيسالونها اي الرحمة معربين عنها باسم الله الوجود الحق الجامع لجميع الاسماء وذلك لانه تعالى عين الرحمة كما يشير الشارع الى ذلك فيقولون يا الله ارحمنا اي تجل علينا باسمك الرحيم واجعلنا راحمين كما انك راحم فانظر الفرق بين السؤالين فان المسؤول عنه في السؤال الاول الحق المخلوق الذي لا شعور له بنفسه ولا بغيره فكيف يتمكن من ايصال الرحمة اليه والمسؤول اثر الرحمة والمسؤول عنه في السؤال الثاني الله الرحمن الرحيم والمسؤول التجلي عليهم بالاسم الرحيم قاصدين ايصال الرحمة الى من سواهم ان كانوا من المتوسطين او التمكن من ذلك الايصال مع عدم ظهور به ان كانوا من المنتهين فانهم لا يطلبون الظهور بالصفات الالهية بل لا ينتجاوزون مقام العبودية ولا يرحمهم الا قيام الرحمة اي الرحمة القائمة بهم فلها اي للرحمة الحكم على المرحوم لان الحكم بغير وسط انما هو في الحقيقة للمعنى القائم بالمحل على المحل كان الحاكم على العالم من غير وسط بالعالمية انما هو للعلم القائم به فان معنى العلم يجعل ذات العالم عالما بغير وسط ومفيض العلم يجعله عالما بواسطة العلم فهو اي المعنى القائم

بمحل الرحمة اعني الرحمة هو الراحم اي الحاكم عليه براحميته على الحقيقة فلا يرحم الله
عباده المعتنين بهم الا بالرحمة بل لا يرحمهم الا الرحمة فاذا قامت بهم الرحمة
وجعلتهم راحمين وجدوا احكامها اي الرحمة يعني الراحمية في انفسهم ذوقا
فمن ذكر في الرحمة بانيصال اثرها اليهم المحجوبين فقد رحم فالمذكور هو
المرحوم اسم المفعول ومن ذكرته الرحمة بقيامها فقد رحم والمذكور اسم
الفاعل واسم الفاعل هو الرحيم الراحم والحكم الذي يوجب الرحمة في المرحوم والراحم
اعني المرحومية والراحمية لا يتصف بالخلق لانه اي الحكم امر توجب
وتثبته المعاني المعقولة الغير الموجودة لذواتها التي هي قائمة بها
من غير ان يتعلق به جعل وخلق او المعنى يوجب المعاني لذواتها من غير مدخلية
شيء آخر ولا يتعلق به جعل وخلق وبعض المليين يسمي هذا الحكم او المعاني
احوالا كما هو الحال لا موجودة ولا معدومة لا موجودة اي لا عين
في الوجود لها لنسبة عدمية لا وجود لها في الخارج ولا معدومة لما
في الحكم بها على الشيء معنى الثبوت له لان الذي قام به العلم مثلا
يسمى عالما اي يثبت له العالمية وثبوت شيء لشيء وان لم
يستلزم الثبوت وجود الثابت لكنه فيه شائبة وجود الثبوتي
بين ما لا وجود له في نفسه ولكن يكون موجودا ثابتا لغيره
وبين ما لا يكون موجودا في نفسه ولا موجودا لغيره وهو
اي كون الذي قام العلم به عالما هو الحال التي ليست لها
عين موجودة ولكن فيها شائبة وجود فحال لها ذات
موصوفة بالعلم هو اي كونه عالما عين الذات لا اشتماله على
معنى زايد على الذات ولا عين العلم لاعتبار الذات فيه
وما ثم الا علم وذات قام بها هذا العلم ويلزمها لقيام
العلم بها العالمية وهي كونه اي كون العالم عالما فكونه عالما
حال لهذه الذات باتصافها اي بسبب اتصاف الذات
بهذا المعنى الذي هو العلم فحدثت نسبة العلم اي اضافته اليه
اي الى الذي قام به فهو اي الذي قام به العلم هو المسمى عالما
والمتصف بالعالمية التي هي الحال والرحمة على الحقيقة نسبة
اي معنى نسبي من الراحم يوجده الراحم في المرحوم ويحكم به عليه

وفي الحقيقة تلك الرحمة هي الموجب للحكم بالرحمة على المرحوم فهي الراحمة
اي الموجبة لقيام الرحمة بالمرحوم وجعله راحما والذي اوجدها اي الرحمة
في المرحوم ما اوجدها فيه ليرحمه بها ويجعله مرحوما وانما اوجدها
ليرحم بها من قامت به تلك الرحمة ويصير بها راحما وجميع ما ذكرناه
انما يصح بالنسبة الى الخلق واما بالنسبة الى الحق سبحانه فهو ما اشار اليه
بقوله وهو بجانه ليس بمحل للحوادث فليس محلا لايجاد الرحمة
فيه وهو الراحم ولا يكون الراحم راحما الا بقيام الرحمة به
فثبت انه عين الرحمة ومن لم يذق هذا الامر ولا كان له
ذوق ووجدان ولا كان له فيه قدم يسلك بها مسالك النظر والبرهان ما
اجترأ ان يقول انه عين الرحمة او عين الصفة مطلقا كما ذهب
اليه الحكماء والمعتزلة فقال اي من لم يذق هذا الامر ولا كان له
قدم يعني الاشعري ما هو عين الصفة ولا غيرها فصفات
الحق عنده لا هي هو ولا هي غيره لانه لا يقدر على نفيها كما يصرح
به الشيخ رضي الله عنه في كتبه ولا يقدر ان يجعلها عينه كما ذهب
اليه الحكماء والمعتزلة فعدل اي الى هذه العبارة وهي عبارة
حسنة لانه يدفع بها بحسب الظاهر ما يرد على كل من تقديري
العينية والغيرية وغيرها من العبارات احق بالامر اي
بامر الكشف مما هو مطابق للواقع منها اي من تلك
العبارة وارفع للاشكال الوارد في هذا المقام على ما يفهم
من تصفح كلامهم وهو اي ما يغاير تلك العبارة واحق بالامر وارفع
للاشكال القول بنفي اعيان الصفات وجودا قائما بذات الموصوف
وانما هي نسب واضافات بين الموصوف بها وبين اعيانها المعقولة
التي بها تتمايز تلك الصفات التي هي نسب واضافات وظاهر ان
القول بنفي الصفات ينافي ما ذهب اليه رضي الله عنه آنفا من دعوى
العينية واحالته الى الذوق والكشف ولا يبعد ان يقال مرجع
القولين الى معنى واحد فان المراد بالعينية انه ليس هناك
الحق وعدمية الصفات وباعتبار اطلاقه وتقييدها فهي غيره والقايل بهذا

امر زائد على الذات وهذا بعينه القول بنفي الصفات ثم انه
وان كانت الرحمة جامعة لانواع الرحمة فانها بالنسبة الى كل اسم
الهي بل بالنسبة الى جميع الاسماء مختلفة متنوعة بحسب اختلاف
الاسماء وتنوعها فالمبتهل الاضطرار يسال سبحانه ان يرحم بكل اسم الهي
رحمة خاصة تناسبه فرحمة الله التي هي عين الذات كما صرح به اوله
ورحمة الكتابة اي المضافة الى ضمير المتكلم الذي هو كناية عن تلك
الذات من غير خصوصية اسم دون اسم في قوله تعالى ورحمتي وسعت
كل شيء هي التي وسعت كل شيء قوله فرحمة الله مصدر مضاف الى فاعله وحمله
على صيغة الفعل تصحيف ثم لها اي للرحمة شعب كثيرة تتعدد بتعدد
الاسماء الالهية وللحكم شعبة منها اختصاصها باسم خاص فما تعم
الرحمة جميع شعبها اذا اعتبرت بالنسبة الى ذكر الاسم الخاص
الالهي الذي هو الرب مثلا في نحو قول السائل يا رب ارحم طالبا منه تربيته
في مراتب الكمال وغير ذلك من الاسماء حتى المنتقم مع ان الانتقام يضاد
الرحمة فان له اي للسائل ان يقول يا منتقم ارحمني طالبا منه الرحمة
التي تناسبه وهي تحقيق العذاب او تخليصه منه او الانتقام من الذين
ظلموه فانه رحمة بالنسبة الى السائل المظلوم وذلك اي عدم عموم الرحمة
جميع شعبها اذا اعتبرت بالنسبة الى اسم خاص لان هذه الاسماء تدل
على الذات الالهية المسماة بها بحسب تخصيص الشارع او ارادة الداعي
فانها بحسب اللغة موضوعة لذات مبهمة غاية الابهام تحتمل
الذات الالهية وغيرها وتدل بحقايقها اي بحسب مفهوماتها
الكثيرة المتمايزة والدالة عليها على معان مختلفة فيدعوا
السائل بها اي بكل اسم من تلك الاسماء في طلب الرحمة
من حيث دلالتها على الذات المسماة بذلك الاسم لان قبلة
الحاجات ووجهة استجابة الدعوات انما هي تلك الذات لا غير
لا بما يعطيه اي لا بمجرد خصوصية يقتضيها مدلول ذلك الاسم
ومفهومه الذي ينفصل الاسم به عن غيره من الاسماء و
يتميز فانه اي ذلك الاسم لا يتميز بما يعطيه من الخصوصية

لاغيره

عن

عن غيره وهو اي عند الداعي دليل الذات الالهية اي لا يتميز
عن غيره بخصوصية مدلوله حين قصد دلالته على الذات الالهية
وانما يتميز ذلك الاسم بنفسه اي بحسب مفهومه الاصطلاحي عن غيره
لذاته من غير اعتبار خصوصية خارجة عنه اذ المعنى المصطلح
عليه يعني الموضوع له اصطلاحا باي لفظ كان عربي او عبري اذا لم يكن
من الالفاظ المترادفة حقيقة متميزة بذاتها عن غيرها
ثم انه وان كان الكل اي كل واحد من تلك الاسماء قد يسمى اي استعمل ليدل
على عين واحدة مسماة وهي الذات الالهية فلا خلاف في ان لكل اسم
حكما ليس للاخر فذلك الحكم ايضا ينبغي يعتبر بالرفع كذا صح في النسخة المقروءة
عليه رضي الله عنه وهو مبني على حذف ان الناصبة ونحوها اثرها اي ينبغي ان يعتبر ذلك
الحكم ايضا فيما قصد بذلك الاسم كما يعتبر دلالتها على الذات الالهية المسماة
فعلى السايل انه اذا دعا بذلك الاسم ان يلحظ ذلك الحكم ويطلب مطلوبه
من الذات ويكون على يد ذلك الاسم من حيث خصوصيته فاذا قال المريض
يا شافي فانه يطلب مقصوده اعني رحمة الشفاء من الذات الالهية من حيث
اسميتها الشافي فالرحمة المترتبة على هذا الاسم من بين الاسماء لا تعم جميع
شعب الرحمة المترتبة على ساير الاسماء وهذا اي لعدم اختلاف الاسماء
الالهية في الدلالة على الذات قال ابو القاسم بن قسي صاحب كتاب
خلع النعلين ذكره الشيخ في الفتوحات وقال انه من اكابر اهل الطريق في
بيان احكام الاسماء الالهية ان كل اسم على انفراده مسمى بجميع الاسماء
الالهية كلها اذا قدمته في الذكر نعته بجميع الاسماء فتقول مثلا الحي هو
العليم المريد القدير والعليم هو الحي المريد القدير الى غير ذلك وذلك لدلالتها
على عين واحدة هي الذات الالهية وان تكثرت الاسماء واختلفت حقايقها
اي حقايق تلك الاسماء يعني مفهوماتها بخصوصياتها الامتيازية
ثم ان الرحمة تنال على طريقين طريق الوجوب بان اوجب الحق على
نفسه ان يرحم عباده اذا اتوا بما قيدهم به وكلفهم من العلم والعمل وهذا
الايجاب على سبيل الفضل والامتنان لا ان العبد اوجب عليه بحاله وبعمله
وما يدل على هذا الطريق هو قوله تعالى فساكتبها للذين يتقون ويؤتون

الركن وما قيدهم به من الصفات العملية والعلمية ويفهم من ذلك ان الرحمة
الواقعة بازاء العلم ايضا وجوبية ولا يبعد ان يفرق بين العلم الكسبي
والوهبي والطريق الآخر الذي ينادي به هذه الرحمة طريق الامتنان
الالهي الذي لا يقترن به عمل والمراد بالعمل اما ما يعم العمل الصالح وتركه
العلم بقرينة السابق فمنه ما هو عام وهي الرحمة الذاتية الشاملة
لجميع الموجودات وما يدل عليه هو قوله ورحمتي وسعت كل شيء
ومنه ما هو خاص كقوله لنبينا صلى الله عليه وسلم ليغفر لك الله ما
تقدم من ذنبك وما تأخر فان الفتح المبين الذي كان له صلى الله عليه وسلم
يستتبع هذه الرحمة الامتنانية التي لا يوازيها عمل منه ومضى
الآتي على بعض وجوهها ليغفر لك الله ما تقدم على هذه النشأة
من احكام الامكان من ذنبك وهو ما يتأخر عن رتبته الاعتبار
من هذه الاحكام فان اذناب القوم اراذلهم وذنب الدابة ما يتأخر
عن سائر اعضائه وما تأخر عن تلك النشأة من تلك الاحكام ومنها اي من الرحمة
الامتنانية الخاصة ما يدل عليه قوله اعمل ما شئت فقد غفرت لك وورد الشيخ
رضي الله عنه في الفتوحات المكية انه ثبت في الاخبار الالهية وصح ان العبد يذنب
الذنب ويعلم ان له ربا يغفر الذنب ويأخذ بالذنب ثم يذنب الذنب فيعلم
ان له ربا يغفر الذنب ويأخذ بالذنب فيقول الله له في ثالث مرة او رابع
مرة اعمل ما شئت فقد غفرت لك انتهى كلامه فقد ظهر من هذا الخبر
ان سبب عدم مؤاخذة الحق هذا العبد بالذنب علمه بان له ربا يغفر الذنب
ويأخذ به وهذا العلم من قبيل الرحمة الامتنانية التي لا يوازيها عمل
وكذلك المغفرة المترتبة عليه ولكن بشرط ان لا يفرق بين العلم الكسبي
والوهبي كما سبقت اليه الاشارة ويجعل العلم بان له ربا يغفر ويأخذ وهبيا
فاعلم ذلك والله سبحانه هو الكريم المنان والمفضل المحسان

فص حكمة ايناسية في كلمة الياسية

انما سميت حكمته عليه السلام
ايناسية لما انس بالانس بنشأته الجسمانية وبالملك بنشأته الروحانية
فانه لما كانت الممازجة الحاصلة بين قواه الروحانية والجسمانية
قبل تروحنه واقعة على وجه قريب من التساوي بكاسب الملأ الاعلى

فص حكمة ايناسية في كلمة الياسية

والملاء

والملأ الاعلى فتأتى له الانس بهما والجمع بين صفتيهما فهو كالبرزخ
بين النشأتين الملكية والانسانية او لان الايناس هو ابصار الشيء
على وجه الانس به قال تعالى في حق موسى عليه السلام فلما قضى موسى الاجل
وسار باهله آنس من جانب الطور نارا فانه تعالى آنس موسى النار اي ابصرها
على وجه الانس بها وكذا ابصر الياس عليه السلام فرسا من نار وجميع الآلة
عليه من نار وانس به فركبه فابصاره الفرس في صورة نار مع الانس
به ايناس فلذا سميت حكمته ايناسية الياس هو ادريس عليه السلام
كان الحكم بالاتحاد بينهما بناء على مشاهدة الانبياء عليهم السلام
في مشاهداتهم كما صرح ببعضها في فص هود عليه السلام او مستفاد
من روحانيته صلى الله عليه وسلم فان هذا الكتاب بلا زيادة
ونقصان مأخوذ منه صلى الله عليه وسلم كما صرح به في صدر الكتاب
فما وقع في بعض كتبه رضي الله عنه ان الموجود من الانبياء بابدانهم
العنصرية اربعة اثنان في السماء ادريس وعيسى عليهما السلام
واثنان في الارض خضر والياس بناء على ما اشتهر من اثنينيتهما وما
وقع في هذا الكتاب بناء على ما استقر كشفه عليه آخرا فان هذا الكتاب
خاتم مصنفاته او نقول الحكم بالاثنينية باعتبار البدنين السماوي
والارضي والحكم بالاتحاد باعتبار الروحانية فان قلت على تقدير الاتحاد
ينبغي ان يقتصر في بيان حكمته على فص واحد قلنا لحكمته قد [illegible] متعلقة بتعدد
الحق حين كان يسمى بادريس قبل عروجه الى السماء وحكمه ايناسية بعد نزوله
منها فعقد له بكل اعتبار فصا ونسب حكمته في كل فص باسم كان نبيا
قبل نوح عليه السلام لان نوحا كان ابن لمك بن متوشلخ بن اخنوخ واخنوخ
هو ادريس عليه السلام وقيل هو الذي يسميه الحكماء هرمس الهرامسة ورفعه الله
حين غلبت لنشأته الروحانية على الجسمانية مكانا عليا فهو في قلب
الافلاك ساكن وهو فلك الشمس ثم بعث بنزوله من السماء كنزول عيسى عليه السلام
في آخر الزمان كما اخبر به نبينا صلى الله عليه وسلم الى قرية بعلبك وبعل اسم صنم
وبك هو سلطان تلك القرية وكان الصنم المسمى ببعل مخصوصا بالملك
وكان الياس الذي هو ادريس اي حين كان يدعى بادريس قد مثل له في



عالم المثال المطلق او المقيد انفلق في الجبل المسمى لبنان وهو من جبال
الشام من الكبانة وهي الحاجة عن فرس من نار وجميع آلاته مما لابد منه
في الركوب حرباً رفلما رآه معداً للركوب ركب عليه فسقطت عنه الشهوة اي الشهوة
جذب المحبوب ودفع المكروه فيشمل الغضب ايضاً فكان اي صار عقلاً بلا شهوة
فلم يبق له تعلق بما يتعلق بالاغراض النفسية الطبيعية من جذب ماهو
محبوب النفس ودفع ماهو مكروه له وذلك شكل ابكلم ما يتمثل في العالم المثالي
بصورة من الصور لابد له من تاويل وتعبير يعرب عما هو المراد به فالمراد بجبل
لبنان والله تعالى اعلم جهة جسمانية التي بها تبلغ الروح لها نية وحاجته
من تكميل قواه بها وفيها وبالفرس الناري جهة روحانية التي لها نورية
النفوس بالمطالب العالية ونارية التشوق اليها وبكون جميع الآلة
من نار تكامل قواه لسرايه تلك النورية والنارية فيها لانسلاخ عن مقتضيات
جهة جسمانية والمراد بانفلاق الجبل عنه مغلوبية جهة جسمانية لجهة روحانية
لانه عليه السلام كان كثير الرياضة مغلباً للقواه الروحانية على القوى الجسمانية
حتى نقل انه ما ذاق شيئاً عشر سنة اواكثر لم يهم ولم ياكل ولم يشرب الا ما شاء
الله الا ما غلبت جهة روحانية على جهة جسمانية والمراد بركوبه
عليه استعلاؤه واستقراره على جهة روحانية بحيث اوصلته الى المكانة
العلي ومكانته العلية التي هي اللحوق بالملأ الاعلى فباستقراره على جهة
روحانية سقطت عنه الشهوة والغضب اللذان هما من مقتضيات
جهة جسمانية فبقي عقلاً بلا شهوة فكان الحق المتجلي فيه من حيث روحانية
منزهاً عن احكام جهة جسمانية مما كان يعرفه من حيث تلبسه باحكام
جهة جسمانية معرفة ذوق ووجدان في نفسه فكان على النصف
من المعرفة بالله فان العقل اذا تجرد لنفسه من غير مدخلية الوهم
من حيث اخذه العلوم عن نظره كانت معرفته بالله على التنزيه لا على
التشبيه فانه الدلائل العقلية والمقدمات اليقينية لا ينتج الا التنزيه
تعالى عما لا يليق بذاته في صرافة وحدته واذا اعطاه اي العقل الله المعرفة بالتجلي
في الصورة اي صورة كانت كملت معرفته بالله فنزه في موضع يقتضي نظره
الفكري التنزيه وشبه في موضع يقتضي التجلي التشبيه ورأى سريان الحق

في الصور الطبيعية والعنصرية الشاملين لجميع انواعها وما بقيت
له صورة الا ويرى الحق عينها من حيث اتحاد الظاهر بالمظهر وهذه
المعرفة الجامعة بين التنزيه والتشبيه هي المعرفة التامة التي جاءت بها الشرائع
المنزلة من عند الله وحكمت بهذه المعرفة اي بصحة هذه المعرفة من حيث
اشتمالها على تجويز التشبيه على ما نزهه العقل والباس ما ليس له صورة
عند العقل نوعاً من الصور الاوهام كلها واذ لم يكن في هذه المادة وانقاد
اصحاب الاوهام لحكمها لان الوهم يستشرف الى ما وراء موجبات الافكار
ولا ينقاد للقوة الفكرية فيجوز الحكم على المطلق بالتقييد وعلى المنزه عن الصورة
بالصورة وبالعكس وكذا الحكم بالشاهد على الغائب وبالعكس ولذلك
اي لكون الوهم حاكماً بالتشبيه خلاف ما يحكم به العقل من التنزيه والباس
الصور لما ليس له صورة عند العقل وانقياد صاحب الوهم لحكمه كانت
الاوهام اقوى سلطاناً في هذه النشأة من العقول لان العاقل
ولو بلغ ما بلغ مما هو منتهى مبلغ العقول في عقله لم يخل عن حكم الوهم عليه فيما يحكم
ما حكم العقل عليه والتصور اي ولم يخل عن الدخول في الصور وقبولها فيما عقل اي
في معقولات الصرفة الخالية عن الصور فالوهم هو السلطان الاعظم في هذه
الصورة الكاملة الانسانية وبه اي بالوهم وما يحكم به جاءت الشرائع المنزلة
من عند الله فشبهت الشرائع ونزهت شبهت في مقام التنزيه بالوهم
وحكم اذ الوهم يلبس المعاني المنزهة عن الصور نوعاً من الصورة ونزهت
في مقام التشبيه بالعقل وحكم اذ العقل يجرد المعاني المنزهة في حد ذواتها
عن الصور التي البسها الوهم لها فارتبط الكل اي كل من العقل والوهم بالكل اي
بكل واحد من التنزيه والتشبيه اما ارتباط العقل بالتنزيه فظاهر
واما ارتباطه بالتشبيه فحكمه برفعه واما ارتباط الوهم بالتشبيه فظاهر
واما ارتباطه بالتنزيه فحكمه برفعه واما ارتباط الوهم بالتشبيه
فظاهر واما ارتباطه بالتنزيه فحكمه برفعه هذا اذا كانا اي الكل افراداً واما اذا
كان مجموعياً فمجموع افراد كل من التنزيه والتشبيه او كل من الطرفين مرتبط
بالآخر بسبب ارتباط اجزاء كل منهما باجزاء الآخر كل جزء بجزءه فلم يمكن
وفي النسخة المقابلة بالاصل فلم يتمكن ان يخلو تنزيه عن تشبيه ولا تشبيه

عن تنزيه اما الاول فكما قال تعالى ليس كمثله شيء فنزه لان نفي المماثل عن مثله يوجب نفي المماثل عن نفسه بالطريق الاولى او بان نفي النفي مثل المثل يستلزم نفي المثل لانه لو كان له مثل يلزم ان يكون لمثله مثل وهو نفسه ولو قيل بزيادة الكاف على حاله فالظاهر فالامر ظاهر وتبيان انه اثبت له مثل ونفى ان يكون لمثله مثل فاثبات المثل تشبيه واما الثاني فكما قال تعالى وهو السميع البصير فشبه فانه اثبت له ما هو ثابت للخلق اعني السميع والبصير ونزه ايضا بحصر السمع والبصر فيه فلا شركة او باثباتهما له فان ذلك تنزيه له عن الانحصار في التنزيه وهو كمال التنزيه ولم يقل ونزه اكتفاء بما سبق من انه لا يخلو تشبيه عن تنزيه وهي اي قوله ليس كمثله شيء اعظم اية تنزيه نزلت ومع ذلك لم تخل عن تشبيه بالكاف اي بسبب ادخال الكاف على المثل فانه يدل بحسب الظاهر على اثبات المثل فهو اعلم العلماء بنفسه وما عبر عن نفسه الا بما ذكرناه ثم قال سبحان ربك رب العزة عما يصفون الا عما تعطيه عقولهم من الصفات التنزيهية فنزه نفسه عن تنزيههم اذ حددوه بذلك التنزيه وجعلوه متميزا عن الاشياء محدودا بما نزهوه عنها وذلك التحديد لقصور العقول من حيث انظارها الفكرية عن ادراك مثل هذا الذي ذكرناه من اشتمال كل تنزيه على تشبيه وكل تشبيه على تنزيه فهو سبحانه منزه في جمال صفاته كما انه منزه في حقيقة ذاته ثم جاءت الشرائع كلها بما تحكم به الاوهام من التشبيه فلم تخل من الخلاء اي لم تخل الشرائع الحق سبحانه عن صفة يظهر فيها اي من شانها الظهور فيها من الصفات التشبيهية التي تنفيها العقول بنظرها الفكري بل ذكر الكل بعضها بالصريح وبعضها بالمقايسة كالاستواء على العرش والاختصاص بالفوقية واثبات بعض الجوارح كاليد وغيرها من القوى كذا قالت الشرائع وبذا جاءت فعملت الامم ان جرت على ذلك فاعطاها الحق التجلي في الصورة التشبيهية فلحقت اي الامم بالرسل وراثة لا اصالة فنطقت اي الامم بما نطقت به رسل الله من صفتي التنزيه والتشبيه الله اعلم حيث يجعل رسالاته

ولا يصفونه صو

اصالة ووراثة ولما ذكر رضي الله عنه هذا الكلام على سبيل الاقتباس من قوله تعالى واذا جاءتهم اية قالوا لن نؤمن حتى نؤتى مثل ما اوتي رسل الله الله اعلم حيث يجعل رسالاته اراد ان يبين فيه ما يحتمله من صورتي التنزيه والتشبيه تاكيدا لما هو بصدد بيانه فقال فالله في الاية المذكورة موجه له وجهان وجه بالخبرية الى رسل الله بان يكون المسند اليه اي اوتي ضمير الرسول ورسل الله مبتدا والله خبره واعلم حينئذ حيث يجعل رسالاته خبر مبتدا محذوف اي هو اعلم ولا يخفى ما في حمل الله على رسل الله من التشبيه وله وجه بالابتداء الى اعلم حيث يجعل رسالاته كما هو الظاهر من غير تكلف ولا تشبيه في هذا المعنى بل فيه تمييز بين الله ورسله وهو عين التنزيه وكلا الوجهين حقيقة فيه ثابتة متحققة فيه اي في هذا الكلام لا تفاوت بينهما في اصالة نفهامهما من اللفظ وان اختلفا بحسب الحذف والاضمار والوضوح والخفاء ولذلك اي لتحقق هذين الوجهين في هذا الكلام قلنا بالتشبيه في التنزيه وبالتنزيه في التشبيه لان احد الوجهين ناظر الى التنزيه والاخر الى التشبيه فبالنظر الى مجموعهما تنزيه في تشبيه وتشبيه في تنزيه واذ قد وصلت الى هذا المقام واطلعت على ما في الوجه الاول من التكليف والتعسف ودرايته محال ان يطعن به الطاعنون المجهد ون في الظواهر على الشيخ بل وجدت على حاشية بعض الشروح بخط بعض الاكابر ان حمل ابلغ الكلام وافصحه على مثل هذا التوجيه الذي ينبو عنه الطبع السليم والعقل المستقيم من غير ضرورة في غاية التعسف بل لا يكاد يصح بوجه اصلا اصابني هم عظيم لمكان اعتقادي بعلو شان الشيخ فبينما انا في ذكر اذ القي في قلبي بغتة على وجه الالهام مجمل الكلام رضي الله عنه من غير ارتكاب تكلف وتعسف وحين امعنت النظر فيه وفصلته انشرح له صدري واطمان به قلبي وهو ان اهل الاشارة كثيرا ما يفهمون من الكلمات القرآنية وغيرها معاني لا يساعدها عليها ما يسبقها من الكلمات الاخر ولا ما يلحقها بل يفهمونها مع قطع النظر عن السابق واللاحق فاذا كان القارئ من اهل الاشارة وقرا هذه الاية اي ان وصل الى قوله منهم ما يشاء من المعاني واذا كان كذلك صح ان يقصد الناطق معنى والسامع يفهم معنى آخر لا ارتباط بينهما ويكون الكلام

كل اسم اسم ووجهه علي صورة المبتدأ والخبر لم يبعد ان يفهم منه ان كل
هو اسم من غير حاجة في فهم هذا المعني الي حذف ولا اضمار ولا تقدير
ويكون الاسم اسم في اسم اعلم وجهان وجه الي الخبرية نظرا الي المعني
حذرا لمفهوم بلسان الاشارة ووجه الي الابتداء نظرا الي المعني
المراد بلسان العبارة وما احسن استرداف بيان الوجهين
بقوله وكلا الوجهين حقيقة فيه اي في كلا الوجهين متحققة ثابتة في الكلام
او في هذا الكلام من غير انفكاك احدهما عن الاخر ولذلك اي لتحققهما علي
هذا الوجه قلنا بالتشبيه في التنزيه وبالتنزيه في التشبيه وبعد
ان تقرر هذا القدر من صور التنزيه والتشبيه فنرخي الستور
ونسدل الحجب علي عين المنتقد وهو المتحكم بعقله علي كلام الاولياء
بالنقد والتزييف والمعتقد وهو المؤمن باحوالهم مما علي آثاره
وما اشكل عليه فوضه الي عالمه وقيل المنتقد هو الذي ينتقد بنظره العقلي
فرائد الحقائق والمعارف ويذهب اليها كما هو سبيل الحكماء والمتكلمين
وهو صاحب التنزيه لاحظ له في التشبيه اصلا والمعتقد الذي
يعتقد ظاهر ما انزل من الكتاب بلا تاويل فيه ولا تدبر وتفتيش
عنه كما قيل الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والايمان واجب والسوال
عنه بدعة وهو المشبه الصرف الذي لا حظ له في التنزيه اصلا فلا بد للمحقق
من تمكينهما بما هما عليه بارخاء الستور واسدال الحجب وان كان منا مي بعض صورها
تجلي فيها الحق بصفة العلم ولكن قد امرنا بالستر وان لا نظهر للناس الا ما هو
علي قدر عقولهم وانما امرنا بالستر ليظهر تفاضل استعداد الصور في اظهار
احكام المتجلي فيها واعطائها لوازمها له من غير قصر فامر خارج عنها
فيها وليظهر ان المتجلي في صورة انما يكون بحكم استعداد تلك الصورة
فينسب علي البناء للفاعل اي ينسب استعداد تلك الصورة او علي البناء
للمفعول اي ينسب اليه اي الي المتجلي ما تعطيه الضمير المنصوب
اما عايد الي المتجلي او الي ما الموصولة حقيقتها اي حقيقة
تلك الصورة ولوازمها ان يدعي ذلك مثل من يري الحق في النوم ولا ينكر
هذا وانه بكسر الهمزة عطفا علي جملة لا ينكر او بفتحها وجرها عطفا علي

هذا اي وانه المرئي في النوم لا شك انه الحق بعينه فلحق عينه جزما ولا شك معترضة
بين اسمه وخبره فتتبعه لوازم تلك الصورة اي اعراضها الخارجية عن ذاتها
كالوضع والمقدار واللون وحقايقها اي ذاتياتها المقومة لها التي تجلي
الحق فيها في النوم الموصوف بما صفته للصورة او للوازمها وحقايقها
ثم بعد ذلك اي عند التيقظ والانتباه يعبر اي يجاوزها اي عن تلك
الصورة الي امر اخر يقتضي التنزيه عن الصورة واحكامها عقلا اي من حيث
العقل فان العقل من حيث هو لا يحكم الا بتنزيهه عن الصورة واحكامها
فان كان الذي يعبرها ذا الكشف وعيان ممن له قلب او ايمان وتقليد
ممن القي السمع وهو شهيد فلا يجوز عنها الي تنزيهه فقط بل يعطيها
حقها من التنزيه بان يقول هذه الصورة باعتبار ما هي صورة
له منزه عن الصورة الحسية والمثالية والعقلية كلها ومما
ظهرت فيه اي ويعطي حقها من الصفات التشبيهية التي ظهرت
فيه اي في الحق سبحانه من حيث ظهوره بان يقول الحق سبحانه وان
كان بحسب ذاته منزها عن هذه الصورة واحكامها لكن بحسب
ظهوره في هذه الصورة عينها واحكامها احكامه فلا ينفيها عنه
مطلقا واذا قد عرفت ان الاسم في الله اعلم ذو وجهين ناظر احدهما
الي التنزيه والاخر الي التشبيه فاتضح عندك سر التنزيه والتشبيه
والاخر الي التشبيه واتضح معناهما غاية الاتضاح بواسطة المثال
المذكور فهو في وضوح الدلالة عليهما علي التحقيق عبارة للمتجهد عليه
العبارة خصوصا في الوجه الذي حملنا كلامه رضي الله عنه عليه فان فيه اشارة
الي اشارة ولا يبعد ان يجعل ذلك قرينة علي ان اخر كلامه رضي الله عنه
الي استعدادات الصور متفاضلة في اظهار احكام الحق المتجلي فيها
وانها تعطي الحق وتنسب اليه ما تعطيه حقيقتها ولوازمها
وهذا نوع تاثير من الصورة في الحق المتجلي فيها اراد ان يبين ان المؤثر
في الحقيقة ما هو والمؤثر فيه ما هو فقال وروح هذه المسئلة
وفصها اي مسئلة التاثير وفي بعض النسخ وروح هذه الحكمة ومعناه
ان ما ذكر روح هذه الحكمة لكن باعتبار هذه المسئلة لكن المعول عليه

عليه المطابق للنسخة المروية عليه رضي الله عنه هو ره ول ان الامر اي امر الوجود
مقسم الى موثر يستند اليه ايجاد الاثر ومؤثر فيه يستند اليه قبول ذلك الاثر ولهما
عبارتان يعبر عنهما بهما فالعبارة المعبر بها عن المؤثر هو اسم الله والعبارة
المعبر بها عن المؤثر فيه هو العالم والى ذلك اشار بقوله فالمؤثر بكل وجه
من الوجوه الاسمائيه وعلى كل حال من احوال المؤثر فيه وفي كل حضرة من
الحضرات الالهيه والكونيه هو الله والمؤثر فيه بكل وجه الحق سبحانه باعتبار حقيقته
او باعتبار وجوده وعلى كل حال من احوال المتغيرة المتبدلة بعد الوجود وفي
كل حضرة هو العالم فاذا ورد عليك شيء من الاثار فالحق كل شيء باصله الذي يناسبه
اي يطلب اصله وكذا الشيء او بالعكس فان المناسبة نسبة بين بين فان الوارد
ابدا لا بد ان يكون فرعا عن اصل كما كانت المحبة الالهية للعبد فرعا عن النوافل
من العبد فهذا الاثر بين مؤثر هو النوافل وبين مؤثر فيه هو الحق سبحانه بحسب الظاهر
واما بحسب الحقيقة فالمؤثر هو الله فان تاثير النوافل انما هو باعتبار انها
افعال وجودية ظاهرة من الحق سبحانه ولكن في مظهر العبد فهي من حيث
انها امور وجودية موثرة مستندة الى الحق سبحانه ولو كان فيها النقص
وقصور فهو مستند الى استعداد العبد والتاثير لها انما هو من الحيثية
الاولى لا غير والمؤثر فيه العبد فانه لا شك انه لا يحدث في الجناب الالهي من
حيث مرتبته الجمعية امر والذي يترتب على النوافل هو ظهور اثار
المحبة الالهية في العبد فالمتاثر العبد لا الحق ولذلك كان الحق سمع
العبد وبصره وسائر قواه فرعا عن هذه المحبة المتفرعة عن النوافل فهذا
اي كون قوى العبد عين الحق اثر مفرد بين المؤثر الذي هو المحبة الالهية
وبين المؤثر فيه الذي هو العبد ولا تقدر على انكاره اي انكار ذلك الاثر
الذي هو كون قوى العبد عين الحق لثبوته شرعا بالحديث الوارد في قرب النوافل ان كنت
مومنا بما ثبت بالشرع ايمانا حقيقيا يدعوك اليه فوز اليقين بالشارع من غير
ان يبقى فيك دغدغة من جانب العقل او الوهم لا تقليديا يا يبعثك على الاقرار اي فرد
العاجل او حسن الظن بمن القاه اليك مع بقاء دغدغة من العقل واما العقل
السليم بل صاحبه وهو صاحب القلب الساذج من العقايد الفاسدة سالم
الباقي على الفطرة الاصلية وهو اما صاحب تجل الهي في مجلي طبيعي بان تجلى عليه في مجلي

من مجالي

فيكشف

من المجالي الطبيعية على كيفية تجليه فيها وكونه عينها من وجه ومنزها عنها
من وجه فيعرف ما قلناه من كون قوى العبد عين الحق او تجلى عليه في مجاليه الطبيعية
العنصرية باسم العليم فنا بد على السليم بهذا التجلي فادرك العقايد على ما هي عليه
فيعرف ما قلناه من غير ان يبقى للوهم عليه حكم واما مؤمن مسلم يؤمن به
اي بما قلناه كما ورد في الحديث الصحيح ان العبد لا يزال يتقرب الي بالنوافل حتى احبه
الحديث ولكن لا يخلو عن وسوسة بحث وتفتيش عما امن به فهذا لا بد من سلطان الوهم
ان يحكم على العاقل الباحث اي الذي هو في صدد بحث وتفتيش فيما جاء به الحق
في هذه الصورة التي تجلى فيها الحق نوما او يقظة من معنى التشبيه لانه مؤمن بها
بما فيه من معنى التشبيه والحكم بالتشبيه انما هو من الوهم فاذا حكم على الوهم به وانقاد
له اطمان فقوله فيما جاء به الحق يحتمل ان يكون متعلقا بيحكم او بالباحث واما
غير المؤمن بما جاء به الحق من صور التشبيه فيحكم على الوهم بانه كاذب في حكمه
ولكن حكمه هذا على الوهم انما هو بالوهم فيتخيل بنظره الفكري انه قد احال
على الله ما اعطاه ذكر التجلي في الرؤيا او غيرها من معنى التشبيه والوهم في
ذلك الحكم لا يفارقه فان الحاكم بهذا الحكم هو الوهم فهو يصدقه من حيث
لا يشعر لغفلته عن نفسه وعن ان الحاكم فيه وهمه ومن ذلك القبيل اي من قبيل
حديث قرب النوافل من حيث الدلالة على مؤثر ومؤثر فيه قوله تعالى ادعوني
استجب لكم وكذا قوله حيث قال تعالى واذا سالك عبادي عني فاني قريب اجيب دعوة
الداع اذا دعاني اذ لا يكون مجيبا كما في الاية الثانية الا اذا كان اي وجد
من يدعوه بل دعوة ولا يكون مستجيبا كما في الاية الاولى الا اذا وجد دعاء
الداعي فالدعاء في الايتين هو المؤثر والمجيب هو المؤثر فيه اذ لولا الدعاء
لم يكن اجابة ولا استجابة فلا بد هاهنا من داع موثر ومجيب موثر فيه مختلفين
بالصورة وان كان عين الداعي عين المجيب بحسب الحقيقة فلا خلاف في اختلاف
الصور فهما اي الداعي والمجيب صورتان بلا شك فالصورة التي هو الداعي
صورة كونية انسانية والصورة التي هو المجيب صورة الهية اسمائية
وقد عرفت كيفية الحاق الاثر الى المؤثر الحقيقي الذي هو الله والحاق
التاثير الى العبد فيما سبق فقس الحال هاهنا ثم لما ارجع الكل الى وحدة عين الحق
سبحانه وكثرة مظاهره اورد له مثالين احدهما ان نسبة عينه الواحدة الى القوى

المتكثرة المتغايرة كنسبة النفس الواحدة الشخصية الى بدنها
المتكثر بصور اعضايه المتغايرة والثاني ان نسبتها الى الصور المتكثرة
كنسبة الكلي الى جزئياته فالى الاول اشار بقوله وتلك الصور
المتكثرة المتغايرة كلها كالاعضاء المتكثرة المتغايرة لزيد اي لبدنه
ثم معلوم ان زيدا باعتبار نفسه الناطقة حقيقة مجردة واحدة شخصية
وان يده التي هي واحدة من اعضاء بدنه ليست صورة رجله ولا راسه
ولا عينه ولا حاجبه فهو الكثير الواحد الكثير بالصور اي بصور
اعضاء بدنه الواحد بالعين اي بعين حقيقته المجردة الشخصية فكما
ان كثرة صور اعضاء البدن لا يقدح في وحدة تلك الحقيقة فكذلك كثرة
الصور الكونية لا يقدح في وحدة العين الواحدة والى الثاني اشار بقوله
وكالانسان فانه بالعين اي بعين الحقيقة النوعية الانسانية
واحد بلا شك ولا نشك ان عمروا ما هو زيد ولا خالد ولا جعفر ولا
واذ اشخاص هذه العين الواحدة لا تتناهى وجودا فهو اي
الانسان وان كان واحدا بالعين فهو كثير بالصور والاشخاص
فكما ان كثرة الصور والاشخاص لا يقدح في وحدة حقيقته النوعية
كذلك كثرة الصور الكونية المظهرية لا يقدح في وحدة العين الظاهرة
فيها ثم اوضح ذلك زيادة ايضاح بقوله وقد علمت قطعا ان كنت
مؤمنا حقا بما يدل عليه صحاح الاحاديث النبوية صلى الله عليه وسلم
على مصدرها ان الحق عينه يتجلى في القيمة في صورة فيعرف
ثم يتحول في صورة فينكر ثم يتحول عنها في صورة فيعرف وهو
المتجلي ليس غيره في كل صورة ومعلوم ان هذه الصورة ما هي
تلك الصورة الاخرى فكأن العين الواحدة قامت مقام المراة
في اراءة الصور المتخالفة فاذا نظر الناظر فيها الى صورة معتقده في
غرفه فاقر به واذا اتفق ان يرى فيها معتقد غيره انكره كما يرى في المراة
صورته وصورة غيره فالمراة عين واحدة والصور كثيرة في عين
الرائي وليس في المراة صورة منها جملة واحدة اما في المثال فلما دل
على بطلان القول بانطباع الصور فيها واما في المثال له فلتنزهها

عن صور

عن صور التعينات كلها مع كون المراة لها اثر في الصور بوجه ما
وما لها اثر فيها بوجه ما لا اثر الذي لها في الصور كونها ترد الصور متغيرة
الشكل من الصغر والكبر والطول والعرض بحسب تغيرها في هذه الامور فاذا
كانت المراة صغيرة رؤيت الصورة صغيرة وعلى هذا القياس الكبر والطول
والعرض فلها اي للمراة اثر في المقادير اي مقادير الصور وذكر الاثر راجع اليها
اي الى المراة وانما كانت هذه التغيرات منها اي من المراة لاختلاف مقادير
المرائي في الصغر والكبر والطول والعرض كما عرفت فعل هذه المراة مثال
للاستعدادات المتجلي لهم او للحضرات الاسمائية واذا ادركت مثال التجلي الذاتي
او الاسمائي فانظر في هذا المثال المورد للعين الواحدة والصور المتكثرة
مراة واحدة من هذه المرائي ولا تنظر بصيغة النهي هكذا في النسخ المقروة على
رضي الله عنه اي انظر مراة واحدة من المرائي لا تنظر الجماعة اي جماعة منها اكثر من الواحد
اي دفعة وجمعك لي الوحدة العرفية التي تحصل لم يكن في شائبة كثرة وهو
اي النظر الى مراة واحدة نظرك الى الحق سبحانه من حيث كونه ذاتا واحدة من غير
نظر الى كثرة الاسماء فهو اي الحق من هذه الحيثية غني عن العالمين فلا يبقيك
في نظرك بل يفنيك عن نفسك فانك من العالم واما اذا نظرت اليه من حيث الاسماء
الالهية فلذلك الوقت يكون الحق فيه من حيث كثرة تلك الاسماء كالمرائي المتكثرة
للعين الواحدة الظاهرة في الحضرات الاسمائية واي اسم الهي لتعددت
بالاشراف على الفناء في المظهرية او المتجه غيرك اذا نظرت فيه اي في ما نسبته
نفسك ايجالها او نظر من نظر هل يظهر في الناظر ذلك الاسم فانما نظهر في
الناظر كان من كان حقيقة ذلك الاسم لا وجهه ورسمه كما اذا حصل العلم
به بالفكر والنظر وظهور الاسماء الالهية وتجليها على الناظر تجليا يقهرها
يوجب فناءه عن نفسه فادخ كالمرائي لها فالمراة من حيث هي مراة معدومة
عن نظر الرائي واما التجلي الذاتي فهو اولى بذلك فهكذا هو الامر اي امر الفناء
في التجلي الذاتي والاسمائي فلا تجزع من هذا الفناء في التجلي الذاتي او الاسمائي
ولا تخف من ورود الهلاك على نفسك فان الله يحب الشجاعة ولو على قتل حية
اشارة الى قوله عليه السلام ان الله يحب الشجاعة ولو على قتل حية وليست الحية
التي هي عدوك وتحب قتلها سوى نفسك والحية حية لنفسها بالصورة والحقيقة

اي الجسمية حيث وجد انها بامرين احدهما الصورة والآخر الحقيقة والشيء لا ينقلب
اي لا يزال عن نفسه بان ينعدم مطلقا وان افسدت الصورة في الحس
فان الحقيقة باقية في العالم العقلي والصورة غير منحصرة في الحسية فاذا زالت الصورة
الحسية جاز ان يحصل له صورة اخرى والى ذلك اشار بقوله فان الحد يعني الحقيقة
المحدودة الموجودة في العالم العقلي من حيث انها موجودة في العلم يضبطها
اي يضبط نفسها عن التفرق والشتات والخيال المنفصل لا يزيلها عن الصورة
المثالية وان زالت عنها الصورة الحسية وانما لم يتعرض للوجود الروحاني
لان وجود روح مجرد لكل حيوان زال عن الحس غير معلوم واذا كان الامر على هذا
اي على ان الحد يضبطها والخيال لا يزيلها فهذا هو الامان ممن يعدو على الذات والعزة
حين لا يقهرها بالاعدام مطلقا والمنعة اي الحماية التي تحرسها وتحفظها
من طريان الهلاك لها فانك لا تقدر على افساد الحدود اي حقائقها ولا على ازالة
صورها المثالية من عالم المثال ولا على اعدامها عن عالم الارواح ان كانت
ذات ارواح مجردة واي عزة اعظم من هذه العزة بل تقدر على افناء صورتها
الحسية والحقيقة باقية مع صورها التي لها في ساير العوالم فتخيل
بالوهم الكاذب انك قتلت واثبت المقتول بالحس وبالعقل والوهم
الصادق ان تحكم انها لم تزل الصورة اي صورته العقلية موجودة في الحد
بل صورته المثالية في عالم المثال وصورته الروحية في عالم الارواح
ان كان ذا روح مجرد فما قتلته بالحقيقة حيث قتلته بالصورة والدليل
على ذلك اي ما يدل على مثل ذلك من نفي الفعل بحسب الحقيقة واثباته
بحسب الصورة قوله تعالى وما رميت اذ رميت اي ما رميت حقيقة اذ رميت
صورة ولكن الله رمى فالعين ما ادركت الا الصورة المحمدية التي ثبت لها
الرمي في الحس وهي اي الصورة المحمدية هي التي نفى الله الرمي عنها اولا ثم اثبته
لها وسطا ثم عاد بالاستدراك ان الله هو الرامي في صورة محمدية ولا بد من الايمان
بهذا فانظر الى هذا المؤثر بفعل الرمي كيف نزل عن مرتبة الجمعية حتى انزل
نفسه يعني الحق في صورة محمدية واخبر الحق نفسه بالوقوع تاكيدا للحق
عباده بذلك فما قال احد منا عن ذلك بل هو قال عن نفسه وخبره صدق
والايمان به واجب سواء ادركت علم ما قال او لم تدرك فاما انت

عالم

عالم من له قلب واما مسلم مؤمن ممن القى السمع وهو شهيد ومما يدلك على
ضعف النظر العقلي من حيث فكره كون العقل يحكم على العلة انها لا تكون
معلولة لمن هي علة له اي معلولة لمعلولها هذا حكم العقل لا خفاء به
وما في علم التجلي الا هذا الذي نذكره والحق هو ان العلة تكون معلولة
لمن هي علة له لان العين واحدة فعين ظهرت بصورة العلة والمعلول يجوز
ان تظهر بصورة معلول المعلول فكما انها علة لمعلولها تكون
معلولة لمعلولها فتكون العلة معلولة لمعلولها والذي حكم العقل به
صحيح في نظر الكاشف ايضا مع التحقيق في النظر اي اذا حرر نظره
فيما حكم به العقل وجد ذلك صحيحا لان وجود ذات العلة سابق
على وجود ذات المعلول فلو كان وجود ذات المعلول علة لوجود
ذات العلة لزم الدور وغايته اي غاية العقل في ذلك اي في ذلك
ما حكم به الكشف ان يقول اذا رأى الامر اي امر الكون كون العلة
معلولة لمعلولها على خلاف ما اعطاه الدليل النظري ان العين
بعد ان ثبت انها واحدة في هذا الكثير من صورة العلة والمعلول
ومعلول المعلول فمن حيث هي اي هذه العين الواحدة علة في صورة
من هذه الصور لمعلول ما فلا تكون معلولة لمعلولها في حال كونها
علة بل ينتقل الحكم بالعلية والمعلولية بانتقالها في الصور فينتقل
الى صورة معلول المعلول فتكون معلولة لمعلولها فيصير معلولها
علة هذا غايته اذا كان قد رأى الامر على ما هو عليه من وحدة العين
وكثرة الصور ولم يقف مع نظره الفكري الغير المؤدي الى ذلك واذا
كان الامر في العلية بهذه المثابة من التعارض بين العقل والكشف
والاحتياج في التفصي عن تناقضها بامثال هذه الدقائق
فما ظنك باتساع النظر العقلي في غير هذا المضيق وكثرة احكام
العقل المنافية لما حكم به الكشف فلا اعقل من الرسل صلوات
الله عليهم فقد جاؤوا بما جاؤوا به في الخبر عن الجناب الالهي فاثبتوا
ما اثبته العقل وزادوا على ما اثبته العقل ما لا يستقل العقل
بادراكه مما لا يحيله وما يحيله العقل رأسا ويقر به في التجلي فاذا

خلي بعد التجلي بنفسه حاد عما اراه لانه رجع الحكم عقلي بارتفاع حكم التجلي
عنه فعقلي يأبى من قبول ما راه وهو لا يمسك نفسه بحكم التجلي فان كان
عبد رب رد العقل اليه اي الى ما راه وان كان عبد نظر رد الحق الى حكمه
اي حكم العقل وهذا الرد اي العقل لا يكون الا ما دام في هذه النشأة الدنياوية
محجوبا عن نشأته الاخراوية في الدنيا فان العارفين يظهرون هنا كانهم
في الصورة الدنياوية لما يجري عليهم من احكامها اي احكام الدنيا والله تعالى قد حولهم
في بواطنهم في النشأة الاخراوية لابد من ذلك فهم بالصورة مجهولون
لا يظهرون لاحد الا لمن كشف الله عن بصيرته فادرك اشخاصهم
واحوالهم فما من عارف بالله من حيث التجلي الالهي لا من حيث نظره العقلي
الا هو على النشأة الاخرة قد حشر في دنياه ونشر من قبره
اي بدنه فهو يرى ما لا يرون ويشهد ما لا يشهدون عناية
من الله ببعض عباده في ذلك فمن اراد العثور على هذه الحكمة
الالياسية الادريسية المنسوبة الى الذي انشأه الله تعالى نشأتين
نشأة النبوة والرسالة فكان نبيا قبل نوح عليه السلام ثم رفع
ونزل رسولا بعد ذلك فجمع الله له بين المنزلتين فلينزل اي من اراد
العثور على هذه الحكمة عن حكم عقله الذي له حكم السلطان الى شهوته التي تكها
حكم الارض وليكن حيوانا مطلقا لا يزاحمه العقل بالتصرف في اشياء
منقادا للواردات الرحمانية من مقام الحيوانية حتى يكشف ما يكشفه
كل دابة ما عدا الثقلين فحينئذ يعلم انه قد تحقق بحيوانيته وعلامة
على مقام الواحد هذا الكشف فيرى من يعذب في قبره ومن ينعم
ويرى الميت حيا بالحياة البرزخية والصامت متكلما بالكلمات الروحانية
الملكوتية والقاعد ماشيا بالحركات المعنوية والمثالية والعلامة الثانية
الخرس اي البكم بحيث انه لو اراد ان ينطق بما راه لم يقدر فحينئذ يتحقق
بحيوانيته وكان لنا تلميذ قد حصل له هذا الكشف غير انه لم يحفظ عليه
الخرس فلم يتحقق بحيوانيته ولما اقامني الله في هذا المقام تحققت
بحيوانيتي تحققا كليا فكنت اريد واريد النطق بما اشاهده فلا استطيع انقل
فكنت لا فرق بيني وبين الخرس الذين لا يتكلمون فاذا تحقق بما ذكرناه

من مقام الحيوانية الى ان يكون عقلا مجردا في غير مادة طبيعية فليشهد امورا
هي اصول لما يظهر في صور الطبيعة علما ذوقيا فانه كوشف على ان الطبيعة
التي هي مبدأ الكثرة عين نفس الرحمن الذي هو الوجود الذي هو الخير فاذا شوهد ذلك
في الكثير منها فقد اوتي خيرا كثيرا وان اقتصر معناه مع الحسن على ما ذكرنا
من مشاهدة امور هي اصول لما يظهر في الطبيعة فهذا القدر يكفيه
من المعرفة الحاكمة على عقله فيلحق بالعارفين ويعرف عند ذلك ذوقا
حقيقة قوله تعالى فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم وما قتلهم الا الحديد والضارب
والذي خلف هذه الصور فبالمجموع وقع القتل والرمي فيشاهد الامور
باصولها وصورها فيكون تاما فان شهد النفس الرحماني الذي هو
اصل الاصول كان مع التمام كاملا فان الكمال هو الوصول الى غايات الامور
وهو لحوقه في صورة النفس الرحماني الذي متحد به الكمالات الوجودية كلها
اتحاد الكمالات اللفظية بالنفس الانساني فلا يرى الا الله عين ما يرى
فيرى الرائي عين المرئي وهذا القدر كاف في التحقق بمقام الكمال
وان كانت مرتبة التكميل فوقه والله الموفق بسلوك سبل مرتبة الكمال
والتكميل الهادي الى سواء السبيل

فص حكمة احسانية في كلمة لقمانية

لما كان لقمان عليه السلام ممن اتاه الله الحكمة ومن حسنات فعل ما ينبغي فعله لما ينبغي
كما ينبغي وهو من لوازم الحكمة سميت حكمته احسانية ونسبت اليه اذا شاء الاله
يريد رزقا له فالكون اجمعه غذا اعلم ان المشية توجه الذات الالهية
الى حقيقة الشيء ونفسه اسما كان ذلك الشيء او وصفا او ذاتا والارادة تعلق
الذات الالهية بتخصيص احد الجائزين من طرفي الممكن اعني وجوده وعدمه فعلى
هذا اذا توجهت الذات الالهية بوصف الارادة واقتضت تعلقها
باحد طرفي الممكن كما هو مقتضاها لا يبعد ان يسمى ذلك التوجه والاقتضاء
مشية الارادة فهذا وجه صحة تعلق المشية بالارادة فمعنى البيت
اذا توجهت الذات الالهية بوصف الارادة لتتعلق بتخصيص وجود
الرزق وترجيحه على عدمه ليكون رزقا له تعالى فالكون اي المكونات
باجمعها غذاء له سبحانه وانما كانت المكونات غذاء له لانه تعالى من حيث اسمائه
وصفاته لا يظهر في الاعيان الا بها كما ان ذات المغتذي لا ينمو الا بالغذاء

الذي هو العين الواحدة في الصور الكثيرة فقد اوتي خيرا كثيرا ... نفس الرحمن

فظهور اسمائه وصفاته بالمكونات بمنزلة نماء المغتذي فانهما يشتركان
في معنى الزيادة على الذات واذا كان الفعل الذي وقع في بيان معنى الاحسان
منقسما الى الفرايض والنوافل والفرايض تورث قربا يكون العبد فيه باطنا
والحق ظاهرا والنوافل تورث قربا يكون الحق فيه باطنا والعبد ظاهرا
او لنسبة الباطن الى الظاهر حيث كان نسبة الغذاء الى المغتذي فتارة
يكون العبد رزقا للحق وتارة يكون الحق رزقا للعبد فلا يبعد ان
يكون هذا البيت الثاني اشارة الى قرب النوافل الذي يكون الحق فيه
باطنا والعبد ظاهرا فقوله يريد رزقا مفعول المشية بحذف ان الناصبة
واثرها وان شاء الاله يريد رزقا فالنا فهو الغذاء كما يشاء لاختفائه
بصورتنا كما ان الغذاء يختفي بصورة المغتذي لان ايجاده للموجودات
ليس الا اختفاءه بصورتها مشية ارادة لانهما متحدان بالنسبة
الى هوية الغيبية الذاتية ولكن للمشية تقدم ذاتي على الارادة
كما عرفت فقولوا بها اي كونوا قائلين بالارادة مغايرتها للمشية
لمكان ذلك التقدم وقوله قد شاءها فهي المشاءة حال من الضمير
في بها اشارة الى تعليل القول بمغايرة الارادة للمشية فانه لو لم
يكن بينهما مغايرة كيف يتعلق المشية بالارادة ويحتمل ان يكون
المعنى فقولوا بسبب الارادة ومغايرتها للمشية بواسطة تقدمها
الذاتي هذا القول اعني قد شاءها فهي المشاء فيكون هذا القول على هذا
التقدير مقول القول وكلا المشاء في موضعي الاول والثاني
من هذه الابيات في النسخ المقروة على الشيخ رضي الله عنه مقيد بضم
الميم وفي موضع الثالث بفتحها وكانه بضم الميم اسم مفعول من
الثلاثي على صيغة من المزيد على خلاف القياس ويحتمل المصدرية
لان قياس المصدر الميمي من المزيد بصيغة اسم المفعول وبفتح
الميم مصدر ميمي من الثلاثي ويحتمل ان يكون بمعنى اسم المفعول
يريد زيادة اي يريد تارة زيادة الوجود على الماهية وهي الايجاد
ويريد تارة نقصا اي نقص الوجود عن الماهية وهي الاعدام فالارادة
اذا تعلقت بالماهية ترجح تارة جانب وجوده وتارة جانب

عدمه

عدمه بخلاف المشية فان متعلقها نفس الماهية من غير ترجيح
احد جانبيها والى هذا اشار بقوله وليس مشاءة الا المشاء
اي وليس متعلق المشية في الحالين الا نفس متعلق المشية
لما عرفت او ليس المشية الا المشية في الحالين لعدم التغير في متعلقها
وانما قيد الميم من المشاء في موضع الثالث بالفتح لئلا يلزم الايطاء
اعني التكرار في القافية وهو مرفوع على انه اسم ليس والمتقدم عليه منصوب
على انه خبرها ولا يجوز العكس والا يلزم الاقواء في القافية وهو اختلاف
الروي بالحركة فهذا اي الذي ذكرنا من التقدم الذاتي للمشية على الارادة
ولا مكان الاختلاف في متعلق الارادة دون المشية هو الفرق
بينهما محقق ومن وجه وهو وجه اتحادهما بالنسبة الى الهوية
الغيبية الذاتية فعينهما سواء [illegible]
[illegible] فقد اوتي خيرا كثيرا فلحقا بالنص [illegible]
يرى ذلك اي يكون ذا الخير الكثير وحكمة قد تكون منطوقا بها كالاحكام الشرعية
وقد تكون مسكوتا عنها كالاسرار الالهية المستورة عن غير اهلها
كالمنطوق بها مثل قول لقمان لابنه يا بني انها اي الخصلة ان تك مثقال
حبة بالرفع كما هو قراءة نافع وحينئذ كان تامة وبالنصب على اضافة المثقال الى
الحبة من خردل اي مقدار ما هو اصغر المقادير التي يوزن بها الاشياء
من جنس الخردل الذي هو اصغر الحبوب المقتات فتكن في صخرة
هي اصلب المركبات واشدها منعا لاستخراج ما فيها او في السموات
مع بعدها او في الارض مع طولها وعرضها يات بها الله لا غتذاء بها
فهذه حكمة منطوق بها وهي ان جعل لي لقمان اسمه هو ان يأتي بها
وقرر الله ذكره في كتابه ولم يرد هذا القول عليه فانه لا عقلا ولا شرعا
واما الحكمة المسكوت عنها وعلمت بقرينة الحال فكونه سكت عن
الموتى اليه بتلك الحبة فما ذكره وما قال لابنه يات بها الله اليك او الى
غيرك فارسل الاتيان علما غير مخصوص معين بتعيين الموتى
اليه كما عين الاتي وهو الله يسمى اي المأتي به وهو مثقال حبة من خردل
وجعل الموتي به في السموات ان كان فيها او في الارض ان كان فيها

نتيجتها لمن نظر المناظر الخيالية وهو اسم في الحضرات او بعضها حين يتنبه له و ينتقل اليه
من قوله او في السموات او في الارض ويشاهد سريان هويته الغيبية باحدية
جمعها الاسمائية في جميع الموجودات العلوية والسفلية والروحانية
والجسمانية فيعلم من ذلك ان الحق عين كل موجود عيني لما وقعت الاشارة
من الحكمة المنطوق بها الى الموجودات العينية ناسب ان يشار بما
يقابل الحكمة المنطوق بها اعني الحكمة المسكوت عنها الى ما يقابل الموجودات
العينية اعني الموجودات العلمية الغير الخارجية من العلم الى العين فانها
في حكم المسكوت عنها حيث لم يذكر بالذكر الوجودي ولا شك ان وجود
الموجودات العلمية بسريان الوجود الحق فيها كوجود الموجودات
العينية من غير فرق فالحق عين كل موجود علمي ايضا والعبارة الجامعة لهذين
الاعتبارين ان الحق عين كل معلوم لان المعلوم اعم من الشيء الموجود بالوجود
العيني المشار اليه بالحكمة المنطوق بها ومن الموجود بالوجود العلمي فقط
المشار اليه بالحكمة المسكوت عنها والى جميع ما ذكرنا اشار رضي الله عنه
بقوله فبين لقمان بالتعليم وبالحكمة معا ان الحق عين كل معلوم لان
المعلوم اعم من الشيء لانه يعم الموجود والمعدوم والشيء مختص بالموجود
فهو اي المعلوم انكر النكرات اي لا مفهوم اعم منه اذ هو شامل للموجودات
العينية والموجودات العلمية من الممكنات والممتنعات
ثم تمم الحكمة واستوفاها لتكون النشأة اللقمانية كاملة فيها اي في الحكمة
والمعرفة بالله فقال ان الله لطيف فمن لطافته ولطفه انه في الشيء
المسمى بكذا المحدود بكذا عين ذلك الشيء المسمى المحدود حتى لا يقال فيه
اي في ذلك الشيء ولا يحمل عليه الا ما يدل عليه اسمه اي الا المفهوم الذي يدل
على ذلك المفهوم اسم ذلك الشيء بالتواطؤ والاصطلاح فيقال هذا
سماء وارض وصخرة فيما فيه المؤتى به ويقال شجرة وهي في المنظوم وحيوان
وملك في المغتذي ورزق وطعام في الغذاء والعين واحدة اي والحال
ان العين واحدة منتزعة من كل شيء وسارية فيه ولا يقال فيها ما يدل على هذه
العين الواحدة لاختفائها فيها لكمال لطافتها وقولنا بوحدة العين
بعينه كما تقول الاشاعرة ان العالم كله متماثل بالجوهر فهو جوهر واحد

فهو

فهو عين قولنا العين واحدة ثم قالت الاشاعرة ويختلف اي الجوهر الواحد
بالاعراض المختلفة وهو قولنا ويختلف ويتكثر اي العين الواحدة
بالصور والنسب حتى تتميز ببعض الصور والنسب عن بعض
حتى يقال هذا ليس هذا من حيث صورته فيعرفنا او من حيث عرضه في عرف
المتكلم او من حيث مزاجه في عرف الحكيم كيف شئت فقل فيقال هذا عين هذا
اي من حيث جوهره مثلا كما يقول الاشاعرة ولهذا يؤخذ عين الجوهر
في حد كل ذي صورة وذي مزاج فنقول نحن اي الجوهر المأخوذ في كل حد
ليس سوى الحق ويظن المتكلم ان مسمى الجوهر وان كان حقا
ما هو عين الحق الذي يطلقه اهل الكشف والتجلي متحققا بانيانه وهو الوجود الحق الذي
اوجد الاشياء بلطف سريانه فيها فهذا حكمة كونه لطيفا ثم نعت اسم الله سبحانه
فقال اي عالم عن اختبار وهو اي العلم الاختباري ما يدل عليه قوله
ولنبلونكم حتى نعلم وهذا هو علم الاذواق فجعل الحق نفسه مع علمه بما هو
الامر عليه مستفيدا علما ولا نقدر على انكار ما نص الحق عليه في حق نفسه
ففرق مبينا ما بين علم الاذواق والعلم المطلق من الفرق بقوله حتى نعلم
الدال على تقييده بالذوق فعلم الذوق مقيد بالقوى اذ الذائق لا يدرك
ذلك الا بالقوى الروحانية او الجسمانية وقد قال الحق مخبرا عن نفسه انه عين قوى
عبده في قوله كنت سمعه وهو قوة من قوى العبد وبصره وهو قوة اخرى
من قوى العبد ولسانه وهو عضو من اعضاء العبد ورجله ويده وما اقتصر في التعريف
اي تعريف الحق سريانه في العبد على القوى فحسب حتى ذكر الاعضاء وليس
العبد بغير لهذه الاعضاء والقوى فعين مسمى العبد مجردا عن نسبة العبدية
هو الحق لا عين العبد المتقيد بنسبة العبدية هو السيد لان الحق مأخوذا مع نسبة
السيادة فان النسب متميزة يقتضي التميز لذاتها وليس بعضها نفس
بعض فان العبدية ليست نفس السيادة وليس المنسوب اليه متميزا
فانه ليس ثمة سوى عينه في جميع النسب فهو عين واحدة ذات نسب
واضافات وصفات فمن تمام حكمة لقمان في تعليمه ابنه ما جاء به في هذه الاية
من هذين الاسمين الالهيين يعني لطيفا خبيرا سمى بهما الله تعالى فلو جعل
ذلك المعنى الذي جاء به في هذه الاية مؤدى في صيغة الكون وهو الوجود

بان الحزمنه فعلا ماضيا فقال كانا انه لطيفا خبيرا لكان اتم في الحكمة وابلغ لدلالته
على ان ذلك اتصافه تعالى بهاتين الصفتين لان الماضي بالنسبة اليه تعالى هو الازل
والابد ولذا يستلزم الابد واعتذر من يعلل بان مقام التعليم يقتضي ان يلقي
الى المتعلم ما هو اقرب الى القبول ولا شك ان اتصافه تعالى بهما في الحال اقرب
بالقبول من اتصافه بهما ازلا وابدا فكلامه تعالى حكاية تعليم ابن اشار اليه
هذا الاعتذار فحكى الله لنا قول لقمان بالمعنى كما قال لم يزد عليه شيئا
من الزيادة والنقصان واذ كان قوله انه لطيف خبير من قول الله
لا من قول لقمان كما يحتمل الاول فلما علم انه يخبر وروده ههنا لما علم انه
من لقمان انه لو نطق متمما لحكمته لتكلم بهذا واما قوله انها ان تك مثقال حبة من خردل
لمن هي غذاؤه اي بات بها لمن هي غذاء له وليس اي من هي غذاؤه مما يسمى باسم ويذكر
به بحيث يكون في تغذيه حبة واحدة الا الذرة المذكورة في قوله فمن يعمل مثقال
ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره فانها اصغر متغذ والحبة من الخردل
اصغر غذاء ولو كان شيء اي في الوجود اصغر من الذرة وهي النملة الصغيرة في
المتغذي واصغر من حبة الخردل في الغذاء لجاء به كما جاء بقوله تعالى ان الله لا
يستحيي ان يضرب مثلا ما بعوضة لما علم ان ثمة ما هو اصغر من البعوضة مما يسمى
باسم ويذكر به وهو النملة الصغيرة قال فما فوقها يعني في الصغر وهذا اي قوله
ان الله لا يستحيي ان يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها قول الله والتي في سورة
الزلزلة قول الله تعالى ذلك اي كونهما قول الله فتدبر فيهما لتعلم النكتة في الترقي
عن البعوضة والاقتصار على الذرة في سورة الزلزلة وهي اي تلك النكتة ما اشار اليه
بقوله فنحن نعلم ان الله تعالى ما اقتصر على وزن الذرة من المتغذيات وثم ما هو اصغر منها
كما لم يقتصر على البعوضة حيث كان ثمة اصغر منها فانه جاء بذلك اي بما هو اصغر اي بذكر الذرة
على سبيل المبالغة فلو كان ثمة اصغر منها لجاء الله تعالى به بلا نزاع وكذا الحال في حبة من خردل
من حيث غذائه فالنكتة في قوله انها ان تك مثقال حبة من خردل انه يتنبه من هذا القول لقوله فمن يعمل مثقال
ذرة وقوله تعالى ان الله لا يستحيي ان يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها ما اشتراك هذه الامور الثلاثة
في كونها مما يمثل بها الاشياء في الصغر والحقارة ويتنبه ايضا للفرق بينها بان حبة من خردل
والذرة ليس شيء اصغر منهما بخلاف البعوضة ولهذا وقع الترقي بما فوقها يعني في الصغر
فانا قلت الاصغر من الذرة مثل نصفها وثلثها وكذا الحال في حبة خردل قلنا

وهذا التعليل بقوله فحكى الله قول لقمان على المعنى ولم يزد عليه شيئا لان ... لو نطق بلسان ... للحكمة لنطق بقوله ان الله لطيف خبير ... بلسان عربي في القرآن بهذا القول ... هذا قول لقمان ... واذ قال لقمان لابنه وهو يعظه ... القول الى لقمان ...

المراد

المراد انه لا اصغر منهما مما يسمى باسم ويذكر به كما اشرنا اليه لا مطلقا وليس شيء
مما يسمى باسم ويذكر اصغر من الحبة والذرة بخلاف البعوضة فان ما فوقها في
الصغر هو النملة والله اعلم بنكات كلامه فلا نحصرها فيما ذكرنا واما تصغير الاسم
فتصغير رحمة وعطوفة ولهذا وصاه بما فيه سعادته اذا عمل بذلك واما
حكمة وصيته في نهيه اياه ان لا يشرك بالله فان الشرك لظلم عظيم فتنبيه
لابنه ولمن سمع كلامه على ان حقيقة الشرك مقتضية في نفس الامر فقولنا
فتنبيه جواب اما حذف لقرينة المقام ولا شك ان الظلم نسبة بين ظالم
ومظلوم والظالم ههنا هو المشرك والمظلوم المقام اي مقام الالوهية
حيث نعته المشرك بالانقسام بتعدد متعلقه وهو اي ذلك المقام عين واحدة
باعتبار متعلقه لا يقبل التعدد اصلا فلا ينقسم بتعدده مقام الالوهية
وانما لا يقبل التعدد لان تعدده عبارة عن ان يشرك معه غيره في الالوهية
وذلك باطل فانه لا يشرك معه الا عينه اذ كل موجود فرض شريكا فهو عين
الواحد عينه وهذا اي اشراك شيء مع ما هو عينه غاية الجهل وسبب ذلك
الشرك تارة تجزئة الامر المشترك فيه وهو ان الشخص الذي لا معرفة له بالامر
على ما هو عليه ولا بحقيقة الشيء اذا اختلف عليه اي على ذلك الشخص الصور في
العين الواحدة وهو لا يعرف ان ذلك الاختلاف في عين واحدة جعل الصور في
الواحدة مشاركة لله في ذلك المقام بان قسم المقام بالتجزية بين الصور فجعل
لكل صورة جزءا في ذلك المقام ومعلوم في الشريكين ان الامر اي الجزء
الذي يخصه مما وقعت فيه المشاركة ليس عين الجزء الآخر الذي شاركه
اي الشريك الثاني الشريك الاول بسببه اذ هو اي الجزء لا خر انما هو للآخر
من الشريكين فاذن ما ثم شريك على الحقيقة فان كل واحد منهما على حظه
اي نصيبه مما قيل فيه ان بينهما مشاركة فيه وسبب ذلك عطف على قوله وسبب
ذلك التشخص اي وسبب الشرك تارة اخرى الشركة المشاعة
وهي ان تجعل المشترك فيه مشاعا بين الشريكين يتوارد عليه الشريكان على سبيل البدلية
وذلك ايضا باطل فان الشركة وان كانت مشاعة باشاعة الامر المشترك فيه فان التصرف
اي التصرف والتأثير من احدهما اي احد الشريكين في الامر المشترك فيه بدون الآخر
يزيل الاشاعة ويجعل الامر المشترك فيه مختصا بذلك الاحد فلا يبقى الشركة

فص حكمة امامية في كلمة هارونية

ولما ابطل رضي الله عنه الشركة التي تشتق صاحبها بوجهها عن التجريد والاشاعة
اشار الى شركة حتى يسعد العبد باعتقادها والقول بها بقوله تعالى قل ادعوا الله
او ادعوا الرحمن فانه يدل على شركة الهي الله والرحمن بل الاسماء كلها في الدلالة على
الذات من حيث الجامعة للاسماء كلها هذا روح المسئلة اي ما اشير اليه
بهذه الاية من الشركة هو روح مسئلة الشركة وحقيقتها اذ بهذه الوجه
يتحقق الشركة في نفس الامر لا في الشركة المتوهمة لاهل الحجاب في مقام
الالوهية فانها وهم محض او هذا الذي ذكرنا من اول الوصية الى اخرها
روح مسئلة الشركة وتحقيقها بقسميها الحق والباطل على وجه لا يلحقها
فتور ولا قصور والله يهدي لنوره من يشاء ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور
فص حكمة امامية في كلمة هارونية اعلم ان الامامة المذكورة ههنا التي هي الخلافة
وهي تنقسم الى امامة ثابتة بالواسطة وكل رسول بعث بالسيف فهو خليفة
من خلفاء الحق ولا خلاف في ان موسى وهارون بعثا بالسيف فهما من خلفاء الحق
الجامعين بين الرسالة والخلافة فهارون له الامامة التي لا واسطة بينه وبين
الحق فيها وله الامامة بالواسطة من جهة استخلاف اخيه اياه على قومه فجمع بين
قسمي الامامة فثبتت نسبته اليهما فلذلك نسبت حكمته الى الامامة دون
غيرها من الصفات اعلم ان وجود هرون عليه السلام في مقام الامامة وتحققه
كان من حضرة الرحموت هي مبالغة الرحمة بقوله اي بدلالة قوله ووهبنا له
من رحمتنا يعني لموسى اخاه هرون نبيا فكانت نبوته من حضرة الرحموت
اي الرحمة عليه وعلى موسى وعلى امته فانه اكبر من موسى سنا وكان موسى اكبر منه نبوة
ولكن كان خشنا في الخلق غليظا في الدين ولم يكن فصيحا في النطق فطلب من الله اخاه
هرون ليكون معه في الدعوة فيحصل خوهبه الله لموسى ولما كانت نبوة هرون
من حضرة الرحمة لذلك قال لاخيه موسى عليهما السلام يا ابن ام فناداه مضافا بامه
لا بابيه اذ كانت الرحمة للام دون الاب اوفر في الحكم اي في الترتب
عليها من الرقة والعطوفة ولولا تلك الرحمة اوفر في الام ما صبرت على مباشرة
التربية ثم قال لا تاخذ بلحيتي ولا براسي ولا تشمت بي الاعداء فهذا كله
بل كل واحد منه نفس من انفاس الرحمة وسببه ذلك اي سبب ما وقع من موسى من الضرب
واخذ اللحية والراس عدم التثبت من موسى في النظر فيما كان بين يديه من الالواح

التي

التي القاها من يديه فلو نظر فيها نظر تثبت لوجد فيها الهدى والرحمة
فالهدى بيان ما وقع من الامر الذي اغضبه مما هو اي هرون
بريء منه والرحمة هي الرحمة باخيه فكان عطف على وجدان لوجد فيها
الهدى والرحمة فكان لا ياخذ بلحيته بمرأى من قومه اي بمكان يراه قومه
ويرون ما يفعل باخيه مع كبره وانه اسن منه وكان ذلك من هرون شفقة
على موسى لان نبوة هرون من رحمة الله فلا يصدر منه الا مثل هذا
ثم قال هرون لموسى عليهما السلام اني خشيت ان تقول فرقت
بين بني اسرائيل فتجعلني سببا في تفريقهم فان عبادة العجل فرقت بينهم
فكان منهم من عبده اتباعا للسامري وتقليدا له ومنهم من توقف
عن عبادته حتى يرجع موسى اليهم فيسالونه في ذلك فخشي هرون
ان ينسب ذلك الفرقان بينهم اليه فكان موسى اعلم بالامر من هارون
لانه علم ما عبده اصحاب العجل في الحقيقة لعلمه بان الله قد قضى وقدر
ان لا يعبد الا اياه كما قال تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه فان هذا القضاء
ليس مقصورا على الحكم التكليفي الايجابي كما قصر عليه اهل الظاهر حتى يقال
هذا لا يقتضي وقوع المقتضي بل يعم الحكم التقديري ايضا فان مذهبهم
ان جميع محتملات الكلمات القرآنية مراد به اذا لم يمنع مانع شرعي
او عقلي عن ارادته خصوصا اذا كان مؤيدا بالكشف فهم هذا والحكم
وما حكم الله بشيء الا وقع وكان عتب موسى اخاه هرون لما وقع الامر
اي الامر المتحقق في انكاره على عبادة العجل في الظاهر وعدم اتساعه لها
في الباطن فان العارف من يرى الحق في كل شيء بل يراه عين كل شيء فلا
ينكره باطنه على شيء وان ظهر منه انكار بحسب الظاهر يكون بموجب
الامر لا بسبب احتجابه عن الحق فيه فكان موسى يربي هرون
عليهما السلام تربية علم وان كان اصغر منه في السن ولذلك
اي لكونه عليه السلام كان مربيا لهارون لما قال له هارون ما قال
اعرض عن هارون بسهولة ورجع الى السامري فقال له فما خطبك يا سامري
والخطب لغة هو الامر العظيم الذي يكثر فيه التخاطب وهو من تغايب الخبط
ففيه اشارة الى عظم خبطه يعني فيما صنعت من عدولك الى صورة العجل

على الاختصاص وضحك هذا الشيخ من حكي القوم حتى اخذت بقلوبهم من اجل
اموالهم فان عيسى يقول لبني اسرائيل يا بني اسرائيل قلب كل انسان حيث ماله فاجعلوا
اموالكم في السما تكن قلوبكم في السماء اي تصدقوا بها وقدموها الى الاخرة التي هي
ابقى واعلى يكن قلوبكم هناك ومما يميل لمال مال الالكونه بالذات يميل القلوب
اليه بالعبادة فهو المقصود الاعظم حيث جعل صاحبه نفسه التي هي اعظم شي عنده
عنده في المعظم في القلوب لما فيها من الافتقار اليه في نيل المقاصد وتحصيل
الحوايج ويحس للصور بتادغه بد من ذهاب صورة العجل لو لم يستحمل موسى
بحرقه فغلبت عليه الغيرة فحرقه ثم نسفه رماد تلك الصورة في اليم نسفا
اي طرحه في اليم طرحا قبل في قوله تعالى ثم لننسفنه في اليم نسفا اي نطرحنه
طرح النسافة وهو ما يثور من غبار الارض وقال ذي انظر الى الهك فسماه
الها بطريق التنبيه للتعليم لا بطريق التهكم للتعيير لما علم انه بعض
المجالي الالهية لاحرقنه فان الحيوانية الانسانية لها التصرف
في حيوانية الحيوان لكون الله سخرها الله لانسان ولا سيما واصله
اصل العجل ليس من حيوان فكان اعظم في التسخير لان غير الحيوان
ماله ارادة بل هو بحكم من يتصرف فيه من غير اباء اي امتناع واما الحيوان
فهو ذو ارادة وغرض فقد يقع منه الاباء اذا لم يوافق
غرضه وارادته ما يريد منه الانسان المتصرف فيه في بعض التصرف
اي في بعض انواع تصرفاته فيه فان كان فيه قوة اظهار ذلك ظهر
منه الجموح لما يريده منه ذلك الانسان المتصرف وان لم يكن له هذه
القوة او يصادق اي يوافق غرض الحيوان غرض الانسان انقاد
مذللا لما يريده الانسان منه كما ينقاد الانسان انسانا مثله
لامر فيما دفعه الله به اي لامر كائن في شي دفع الله مثله بذلك الشي
كالمناصب والمراتب فان فيها امورا ينقاد الانسان لاجلها اصحابها
من اجل المال الذي يرجوه منه المعبر عنه في بعض الاحوال بالاجرة وبالجعل
قوله من اجل المال الخ بدل من قوله لامر فيما دفعه بدل البعض من الكل وقد
نص على انقياد الانسان مثله لما رفعه الله به في قوله ورفع بعضكم فوق بعض
درجات ليتخذ بعضكم بعضا سخريا فما تسخر له من هو مثله في الانسانية

الا من

الا من حيثية حيوانية لا من حيثية انسانية فان المثلين ضدان
من حيث انهما لا يجتمعان فيسخره الارفع في المنزلة بالمال او بالجاه
بالانسانية ويتسخر له ذلك الآخر اما خوفا او طمعا من حيوانيته
لا من انسانيته انما اضاف التسخير الى الانسانية لان التسخير في
الانسان انما يكون من جهة كمال والكمال في الانسانية ليس الا من جهة
الانسانية واضاف التسخر الى حيوانيته لان التسخر فيه انما يكون من جهة نقص
المسخر به والنقص فيه ليس الا من جهة حيوانيته فما تسخر له من هو مثله من حيث
هو مثله الا ترى ما بين البهائم من التحريش وهو العداوة التي بينهما
كما هو المشاهد من الكلاب والثيران وكل ذي قوة منها مع بني نوعه دون
غيره مما سواه لانها امثال فالمثلان ضدان لما تقرر ان ما به الاشتراك
هو محل التنازع فكلما كان اكثر كان التنازع اشد كما يكون بين كل اهل
ضيعة وصناعة وقرابة ولذلك قال ورفع بعضكم فوق بعض درجات
فما هو اي المسخر اسم فاعل معه اي مع المسخر اسم مفعول في درجته فوقع التسخير
من اجل الدرجات والتسخير على قسمين تسخير مراد على سبيل القصد والاختيار
للمسخر اسم فاعل قاهر في تسخيره لهذا الشخص المسخر كتسخير السيد
لعبده وان كان مثله في الانسانية وكتسخير السلطان لرعاياه وان كانوا
امثالا له في الانسانية فسخرهم بالدرجة والقسم الآخر الذي ليس مرادا
للمسخر اسم فاعل تسخير بالحال من غير قصد منه واختيار كتسخير الرعايا
للملك القائم بامرهم في الذب عنهم وحمايتهم وقتال من عاداهم وحفظ اموالهم
وانفسهم عليهم وهذا كله تسخير بالحال من الرعايا يسخرون بذلك مليكهم و
يسمى هذا التسخير على الحقيقة تسخير المرتبة اي مرتبة الرعية فالمرتبة
اي مرتبة الرعية حكمت عليه بذلك فمن الملوك من يخلي نفسه وما علم ان
مرتبة رعيته حكمت بالتسخير ومنهم من عرف الامر فعلم انه
بالمرتبة في تسخير رعاياه فعلم قدرهم وحقهم فاجره الله
على ذلك اجر العلماء بالامر على ما هو عليه واجر مثل هذا يكون على الله
لتناجيه عن الله في كونه في شئون عباده فاذا قام بذلك وقضى حوايجهم

اي يكون الله في التعبير يكون متجليا

لله لا لغرض نفسه فلا جرم على من ينوب هو منابه فالعالم كله مسخر بالحال
على صيغة اسم الفاعل من اراه عكس ان الخلق عليها مسخر على صيغة
المفعول بناء على ان اسماء الحق من حيث الوهية مايدل على
التأثير على التأثير الا ان الحال باعتبار هويته في شان عباده
كان متبحرا بالحال هذا الاعتبار ولذلك قال تعالى كل يوم هو في شان
اي بضمير الغائب الدال على هويته دون اسماء الالوهية كالاسم الله والرحمن
وغيرها من الاسماء المختصة به فان عدم قوة ادراك هارون بالفعل ان ينفذ
اي بان ينفذ ارادته في اصحاب العجل بالتسليط اي تسليط هارون على العجل
وانفاذه كما تسلط موسى عليه حكمة من الله تعالى ظاهرة في الوجود ليعبد
في كل صورة وان ذهبت تلك الصورة بعد ذلك فما ذهبت الا بعد
ما تلبست عند عابدها بالالوهية ولهذا ما بقي نوع من الانواع
الا وعبد اما عبادة تأله كعبادة الاصنام وغيرها
من الشمس والقمر والكواكب واما عبادة تسخير كعبادة اصحاب المناصب
لاجل المال والجاه فلا بد من ذلك لمن عقل فانه لا يقع الارتباط بين
الموجودات الا بافتقار بعضها ببعض وهو يستلزم التسخير والعبودية وذلك
ظاهر لمن عقل وادرك الحقائق وما عبد شيء من العالم الا بعد التلبس بالرفعة
عند العابد والظهور بالدرجة الرفيعة في قلبه ولذلك تسمى الحق لنا برفيع
الدرجات حيث قال رفيع الدرجات ذو العرش ولم يقل رفيع الدرجة
فكثر الدرجات في عين واحدة فانه قضى ان لا يعبد الا اياه في درجات
كثيرة مختلفة اعطت كل درجة مجلى الهيا عبد فيها واعظم مجلى عبد فيه
واعلاه الهوى كما قال تعالى افرأيت من اتخذ الهه هواه فهو اعظم معبود فانه
لا يعبد شيء الا به ولا يعبد هو الا بذاته كما قال رضي الله عنه في فتوحاته المكية شاهدت
الهوى في بعض المكاشفات ظاهرا بالالوهية قاعدا على عرشه وجميع عبدته حافين
عليه واقفين عنده وما شاهدت معبودا في الصور الكونية اعظم منه وفيه اقول نظما
وحق الهوى ان الهوى سبب الهوى ولولا الهوى في القلب ما عبد الهوى
يعني بحق الحب الاصلي المعبر عنه في الحديث القدسي بقوله فاحببت ان اعرف ان ذلك الهوى

بعينه هو سبب الهوى الحبي الفرعي المنبي الجذب به القلوب الى جمال الحق وكماله المطلق
ولولا ذلك الهوى الحبي الفرعي في القلوب ما عبد الهوى الذي هو الميل الى مظاهره الكونية
ومجاليه الخلقية بالاتباع له والانقياد لاحكامه الا ترى علم الامر في الاشياء وما اكمله
كيف تمم العلم وعم الاية الواردة في حق من عبد هواه واتخذه الها اعني قوله افرأيت
من اتخذ الهه هواه تعالى تتميما لها واضله الله على علم والضلال الحيرة وذكر التتميم اي
الحق تعالى لما رأى ان العابد ما عبد الا هواه بانقياده لطاعته لتنبيه بالانقياد العابد
لطاعة هواه فيما يأمر به من عبادة من عبده من الاشخاص حتى ان عبادته
لله كانت عن هوى ايضا لانه لو لم يقع له في ذلك الجناب المقدس عن ان يتطرق
اليه كل احد هوى وهو الارادة بمحبته اي الارادة نفسانية مع محبة الهية كارادة
الجنة والنجاة من النار والفوز بالدرجات العالية ما عبد الله ولا آثره على غيره
وكذلك كل من عبد صورة ما من صور العالم واتخذها الها الا بالهوى فالعابد
لا يزال تحت سلطان هواه ثم رأى المعبودات عطف على قوله رأى ان العابد اي ثم
رأى الحق تعالى المعبودات الكونية تتنوع في نظر العابدين لهاتين الحقية
والبطلان فكل عابد امرا ما يكفر من يعبد سواه والذي عنده ادنى تنبه يحار لاتحاد
الهوى عند اعتبار نسبة الهوى الى متعلقاته فان الكل فيه متحد بل احدية الهوى
عند قطع النظر من تلك المتعلقات فانه عين واحدة فانه كانت متحققة في كل عابد
فاضله الله جواب لما وادخال الفاء لطول الكلام اي حيره حيث لا يعلم ان الحق
مع من هو كان العابدين لكن حيرة على علم بان كل عابد ما عبد الا هواه ولا استعبده
الا هواه سواء صادف هواه الامر المشروع يعني الاله الذي يشرع عبادته او لم
يصادف وهو الاله الباطل الذي نهي عن عبادته والعارف المكمل من رأى كل معبود
مجلى للحق يعبد فيه فالحق هو المعبود مطلقا جمعا وفرقا ولذلك اي لكون كل معبود
مجلى للحق وان لم يعرف العابد ذلك سموه اي سمى العابدون كلهم ذلك المجلى الها
مع اسمه الخاص حيث يسمى بحرا او شجرا او حيوانا او انسانا او كوكبا او ملكا هذا
اسم الشخصية اي التعين فيه بالنظر الى نفسه والالوهية مرتبة تخيل
العابد انها مرتبة معبوده الخاص وهي على الحقيقة مجلى للحق لبصر هذا
العابد الخاص المعتكف على هذا المعبود في هذا المجلى المختص ولهذا
اي لان المعبود الخاص مجلى للحق لبصر هذا العابد المحجوب بتعين معبوده

ما اتخذها الها

الذي هو المجلي الخاص فالعارف اي كان في استعداده الفطري ان يعرف الامر على
ما هو عليه وهو ان معبوده الخاص على الحقيقة مجلى للحق وان لم يعرف فقال
جهالة اي مقالة ناشئة عن جهالته بامر الامر على ما هو عليه ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله
زلفى وانما كانت هذه المقالة جهالة لانه جعل ما هو مجلى الهي مقربا اليه مع ان كونه
مجلى الهيا يقتضي العينية وكونه مقربا يقتضي المغايرة مع تسميتهم اياهم
آلهة حتى قالوا أجعل الآلهة الها واحدا ان هذا لشيء عجاب فما انكروه اي الاله
الواحد بل تعجبوا من ذلك اي من جعل الالهة الها واحدا لغرابته بالنسبة الى
عقايدهم المانوسة وتقليداتهم المألوفة فانهم وقفوا مع كثرة الصور
ونسبة الالوهية لها اي اليها فجاء الرسول ودعاهم الى اله واحد يعرف
ولا يشهد على صيغة المبني للمفعول فانه من حيث وحدته الحقيقية
معلومة غير مشهودة بالبصر بشهادتهم متعلق بالواحد اي دعاهم الرسول
الى الاله الواحد الحق لشهادتهم انهم اثبتوه عندهم واعتقدوه في قولهم
ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى لعلمهم بان تلك الصور حجارة ولذلك
قامت الحجة عليهم بقوله قل سموهم فما يسمونهم الا بما يعلمون ان تلك الاسماء لهم
الكونية كالحجر والكوكب وغيرهما لهم حقيقة واما العارفون بالامر
بما هو عليه المكملون الذين يرون الكل مجالي الواحد الحق فيظهرون
بصورة الانكار لما عبد من الصور مع رؤيتهم انها مجالي للحق لان
مرتبتهم في العلم تعطيهم ان يكونوا بحكم الوقت لحكم الرسول الذي
آمنوا به عليهم الذي سموا به مؤمنين فهم عباد الوقت اي
عبادتهم على ما اقتضاه الوقت مع علمهم بانهم اي العابدين
للمجالي ما عبدوا من تلك الصور اعيانها وانما عبدوا الله فيها بحكم سلطان
التجلي الذي عرفوه اي العارفون منهم اي من العابدين وجهله المنكر الذي
لا علم له بما تجلى الحق بالصور الكونية او يستره العارف المكمل من نبي ورسول
ووارث عنهم فامرهم اي امر العارف المكمل المحجوبين بالانتزاح
اي الاجتناب عن تلك الصور لما انتزح عنها رسول الوقت
اتباعا للرسول طمعا في محبة الله اياهم الثابتة بقوله قل ان كنتم تحبون
الله فاتبعوني يحببكم الله فدعا اي الرسول الى اله يصمد اليه ويقصد

لقضاء

لقضاء الحوائج ويعلم من حيث الجملة اي على وجه من الاجمال ولا يشهد لان
المشهود كان من كان ليس له ابهة الغائب من عزة وعظمته ولا تدركه
الابصار بل هو يدرك الابصار فالاول للظاهر والثاني لمكان تسمية بانه
في اعيان الاشياء فلا تدركه الابصار كما انها اي الابصار لا تدرك ارواحها
المدبرة اشباحها وصورها الظاهرة عطف على اشباحها عطف
تفسير وقيل المراد بالاشباح الابدان المثالية وبالصور الظاهرة
الابدان الحسية وعطف بعضهم على ارواحها واراد بصورها الابصار
العيون فان العين الباصرة غير مدركة للقوة الباصرة بنفسها بل بواسطة
المرآة وفي النسخ المقروءة على الشيخ رضي الله عنه كما انها لا تدرك ارواحها
المدبرة اشباحها وصورها الظاهرة فضمير انها للقصة يعني لا تدركها
الابصار كما انه لا يدركها الارواح التي ليست الابصار الا بعضا من
قواها ففي هذه العبارة زيادة مبالغة في عدم ادراك الابصار اياه
كما لا يخفى فهو اللطيف لتنزهه عن ادراك الابصار الخبير لسريانه في اعيان الاشياء
والخبرة ذوق والذوق تجل اي حاصل بالتجلي والتجلي لا يكون الا في الصور لان التجلي
هو الظهور ولا بد في الظهور من مظهر والمظاهر هي الصور ولذلك قال فلا بد منها
اي لا بد للمتجلي من الصور وكذا لا بد للصور منه اي من التجلي لان الصورة ليست
الا تعين تجلي الوجود الحقي فالوجود الحق من حيث الاطلاق هو المتجلي ومن حيث
التقييد والتعين هو المتجلى والصورة فاذا التجلي الوجودي اكون في الصور فلا بد
ان يعبده من رآه في تلك الصور بهواه الحاكم عليه في عبادة من هواه هذا
سر عبادة الصور ان فهمت وعلى الله قصد السبيل وهو حسبنا ونعم الوكيل

فص حكمة علوية في كلمة موسوية

فص حكمة علوية في كلمة موسوية علو قدر موسى عليه السلام ورفعة مقامه بين الانبياء
عليهم السلام اظهر من ان يحتاج الى البيان لكثرة آياته وقوة معجزاته ابين من ان يفتقر الى
البرهان ومن هذا القبيل ظفره على اعدائه وغلبته على خصمائه وغير ذلك مما لا يعد و
لا يحصى ولا شك ان كل واحد من هذه الامور يكفي في توصيف حكمته بالعلوية
فاذا اجتمعت فبالطريق الاولى حكمة قتل الابناء من اجل موسى ليعود اليه
الظاهر انه قال حكمة قتل الابناء ان يعود اي قتل الابناء لان يعود فكان
مودى الحكمة واللام واحدا فلا يبعد ان يجعل الثاني تاكيدا للاول

بحسب المعني به رضي الله عنه ان الحكمة في قتل فرعون واعوانه الابناء من اطفال
بني اسرائيل من اجل موسى أن يعود الى موسى بالامداد حياة كل من قتل من اجله
اي روحانيتها التي هي حصة وجودية منصبغة بالحياة ولذلك عبر عنها بالحياة
لانه قتل على انه موسى وما ثم جهل فهو تعليل يعلم اذ قتل على انه موسى فلا بد ان تعود
حياته اي روحانيته بالامداد على موسى اعني حياة المقتول لاجله روحانيته ليجازيه
قائلة في صورة موسى فان الوجود مجازي مكافي كل ما القي اليه بصورة الفعل التي مثله
الى الفاعل في صورة الجزاء وما اشتبه كونه مقتولا في صورة موسى توهما بكونه مماثلا لها
في صورة حقيقية وهي اي حياة المقتول وروحانيته طاهرة باقية على الفطرة
التي فطرها الله عليها ولم تدنسها الاغراض النفسية المانعة لها عن الامداد
بل هي على فطرة بلى القابلية بها ان يفيض عليها من الاسماء المطلوب ما يمد به موسى
في قتل كل واحد منهم على انه هو اي موسى وكل ما كان مهيأ لذلك المقتول
مما كان باستعداد روحه له من اسباب الامداد من الحياة والعلم والارادة
والقدرة وغيرها كان مهيأ في صورة موسى للانتقام من فرعون واعوانه
وهذا اي اجتماع ارواح الابناء المقتولين لامداد موسى اختصاص
الهي لموسى لم يكن لاحد قبله وحكمة واحدة من الحكم التي خصه الله بها
فان حكم موسى كثيرة وانا ان شاء الله اسرد منها في هذا الباب
على قدر ما يقع به اي باظهاره الامر الالهي في خاطري فهذا اول ما شوفهت
به من الحضرة الالهية في الصورة المحمدية من هذا الباب اي الفص الموسوي
فما ولد موسى الا وهو مجموع ما مضى من ارواح ابناء بني اسرائيل بالامداد
والتاييد مجموع ارواح كثيرة جمعت جمع قوى فعالة لان الصغير
يفعل في الكبير ويؤثر فيه افعالا كثيرة وتاثيرات عجيبة الا ترى
الى الطفل يفعل في الكبير ويؤثر فيه بالخاصية وانما قال بالخاصية
لخفاء سبب ذلك الفعل فينزل الكبير من رياسته اليه فيلاعبه
ويزقزق له بالالفاظ المعجمة اي يرقصه ويظهر له بعقله اي ينزل
مبلغ عقله فهو تحت تسخيره وهو اي الكبير لا يشعر ثم يشغله اي
الطفل الصغير الكبير بتربيته وحمايته وتفقد مصالحه
وتانيسه حتى لا يضيق صدره هذا كله من فعل الصغير

بالكبير

ما يقع

لا يشعر بذلك ثم

وحمايته

بالكبير وذلك لقوة المقام فان الصغير حديث عهد بربه لانه حديث
التكوين والكبير ابعد وكما ان القرب الزماني من المبدأ الحق يوجب قوة التسخير
كما في المثال المذكور كذلك القرب بحسب قلة الوسائط وكثرة وجوه
المناسبات من التقدس والنزاهة يوجب قوة التسخير والى ذلك اشار
بقوله فمن كان من الله اقرب سخر من كان من الله ابعد كخواص الملك
المقرب يعني من الله بقلة الوسائط وكثرة وجوه المناسبات يسخرون
الابعدين كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يبرز بنفسه للمطر اذا نزل
ويكشف راسه له حتى يصيب منه ويقول انه حديث عهد بربه
فانظر الى هذه المعرفة ما اجلها وما اعلاها واوضحها فقد سخر المطر
افضل البشر لقربه من ربه فكان اي المطر في نزوله من ربه عليه مثل الرسول
اي الملك الذي ينزل اليه بالوحي فدعاه اي المطر افضل البشر بالحال اي
بلسان الحال بذاته اي الى ذاته ونفسه فبرز اليه ليصيب منه ما اتاه
به من ربه من المعاني والادراكات لا اشارة الى الحياة والعلم والنور
وغير ذلك فلولا ما حصلت له منه الفائدة الالهية لفظة ما موصولة
وقوله الفائدة الالهية بدل او عطف بيان للموصول والضمير بما اصاب
منه ما برز بنفسه اليه فهذه اي حقيقة المطر افضل البشر واتيانه
بما اتاه من ربه رسالة ماء جعل الله منه كل شيء حي حياة
صورية طبيعية بصورية وحياة معنوية حقيقية بمعناه اعني
العلم فافهم واما حكمة القائه في التابوت ورميه في اليم
فالتابوت بلسان الاشارة ناسوته اي صورته الانسانية واليم
ما حصل له من العلم بواسطة هذا الجسم مما اعطته القوة النظرية
الفكرية والقوى الحسية والخيالية التي لا يكون شيء منها اي من تلك
القوى ولا من امثالها لهذه النفس الانسانية الا بوجود هذا
الجسم العنصري فلما حصلت النفس في هذا الجسم وامرت بالتصرف
فيه وتدبيره جعل الله لها هذه القوى آلات تتوصل بها الى ما اراده
الله منها اي النفس في تدبير هذا التابوت الذي فيه سكينة الرب
لان اليقين والعلم الذي يزداد به الايمان ويسكن به النفس الى ربها

دعوة

بواسطة

وتطمّن لا يحصل الا فيه فرمي به في اليم ليحصل بهذه القوى
على فنون العلم فاعلمه بذلك اي اعلم الله ام موسى لما فهم بلسان
الاشارة عن القائه في التابوت ورميه في اليم اي ان الجسم
وان كان الروح المدبر له هو الملك فانه لا يدبره الا
ما صحبه هذه القوى الكائنة في هذا الناسوت الذي عبّر
عنه بالتابوت في باب الاشارات الالهية والحكم الربانية
كذلك تدبير الحق العالم ما دبره الا به او بصورته فما دبره
اي ما دبر العالم الا به كتوقف الولد على ايجاد الوالد وكتوقف
المسببات على اسبابها كتوقف السرير على النجار والخشب
وتخيله صورته وغايته ولكنه مع ذلك يحتاج الى عدم المانع
ووجود المقتضي وهو المعبر عنه بالشرط وكتوقف المشروطات
على شروطها كما عرفت مثالها وكتوقف المعلولات على عللها
التامة كتوقف وجود النهار على طلوع الشمس وكتوقف
المدلولات على دلائلها وكتوقف المحققات بصيغة
اسم المفعول اي الاشياء على حقائقها اي نعوتها النوعية التي هي
عينها خارجا وعملها ظاهرا او باطنا وكل ذلك من العالم وهو
اي جعل العالم موقوفا بعضه على بعض تدبير الحق فيه فما دبره
اي العالم الا به اي بالعالم واما قولنا او بصورته اعني بصورة العالم
فاعني به الاسماء الحسنى والصفات العلى التي تسمى الحق بها باسم
حسنى واتصف بها بصفة علياء فما وصل الينا من اسم تسمى به الا وجدنا
معنى ذلك الاسم وروحه في العالم ومن البيّن ان الاسم صورة لمعناه
وروحه فاذا كان معناه وروحه مما في العالم يكون هو صورة
ما في العالم فما دبر العالم اذا دبره باسمائه الحسنى ايضا الا بصورة
العالم وكان الاسماء الحسنى والصفات العلى صورة العالم كذلك هي
صورة الحضرة الالهية ولذلك قال في خلق آدم الذي هو البرنامج معرب
برنامه وفي بعض النسخ هو الانموذج معرّب نموذج نامه وعلى التقديرين
هو العنوان الجامع لما في صحيفة الكتاب من السلام والاوصاف وشرح كلام

فان

فان آدم ايضا هو البرنامج للنعوت الحضرة الالهية التي هي الذات والصفات
والافعال ان الله خلق آدم على صورته وليست صورته سوى الحضرة
الالهية فاوجد في هذا المختصر الشريف الذي هو الانسان الكامل
جميع الاسماء الالهية وحقائق ما خرج عنه في العالم الكبير المنفصل
بعضها عن بعض وانما قال حقائق ما خرج عنه في العالم الكبير
لان جميع ما في العالم ليست موجودة في الانسان بجسم صورها
بل بحسب حقائقها التي هي بها هي وجعله باعتبار تلك
الجمعية روحا للعالم بان صيّر ذلك الكثير شخصا واحدا
تصيير الروح الاعضاء المتكثرة جسدا واحدا فسخر له
العلو والسفل لكمال الصورة وجامعيتها الصورة الالهية
والكونية فكما انه ليس شيء من العالم الا وهو يسبح الله بحمده
حمدا يعطيه حقيقة ذاته والمسبح مسخر لمن يسبحه كذلك ليس شيء من العالم الا وهو
مسخر لهذا الانسان لما تعطيه حقيقة صورته فقال وسخر لكم ما في
السموات وما في الارض جميعا منه فكل ما في العالم تحت تسخير الانسان
علم ذلك من علم وهو الانسان الكامل اذ هو الذي يعلم بالكشف
والوجدان وجهل ذلك من جهل وهو الانسان الحيوان
فكانت صورة القاء موسى في التابوت والقاء التابوت
في اليم صورة هلاك في الظاهر وفي الباطن كانت نجاة له
من القتل فحيي موسى بالالقاء في اليم كما تحيى النفوس بالعلم
من موت الجهل كما قال او من كان ميتا يعني بالجهل فاحييناه
يعني بالعلم وجعلنا له نورا يمشي به في الناس وهو الهدى
كمن مثله في الظلمات وهي الضلال ليس بخارج منها اي لا يهتدي
ابدا وانما لا يهتدي ابدا فان الامر في نفسه لا غاية له يوقف
عندها فمنه الضال الحائر من ضلال الجهالة فالهدى ان يهتدي الانسان
الى الحيرة المحمودة الحاصلة من شهود وحدة التجليات المتكثرة المحيرة
للعقول والاوهام وظهور الانوار الحقيقية العاجزة عن ادراكها
البصائر والافهام وذلك عين الهداية ولذلك قال صلى الله عليه وسلم رب

درني فيك تحيرا اي هداية وعلما فيعلم ان الامر حيرة والحيرة فيها صحوة
فلا سكون فيها اي في الحيرة لما فيها من الحركة المنافية للسكون واذ لا
سكون فلا موت فان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم
وكما ان الحركة فيها حيوة فكذلك فيها وجود فلا عدم لانهما لا
يجتمعان في محل واحد وحاصله ان العلم يعطي الهداية والهداية تعطي
الحيرة والحيرة توجب الحركة والحركة فيها الحيوة والوجود فلا موت
فيها ولا عدم فيعطي العلم البقاء الابدي وكذلك في الماء اي كمال
العلم الحاصل في الماء الذي به حيوة الارض كما يدل عليه قوله تعالى وترى الارض
هامدة فاذا انزلنا عليها الماء اهتزت وربت وانبتت من كل زوج بهيج
وحركتها اي حركة الارض اللازمة لحيوتها مما يدل عليه قوله فاهتزت
وحملها الذي اعطاه انزال الماء عليها انزال النطفة على المرادة مما يدل
عليه قوله وربت اي ازدادت وولادتها بعد حملها مما يدل عليه
قوله وانبتت من كل زوج بهيج اي انها يعني الارض ما ولدت الا ما
يشبهها اي امرا طبيعيا مثلها فالزوج عبارة عن الولد
فانه زوج والده بحسب المماثلة الطبيعية فكانت الزوجية
التي هي الشفعية لها اي للارض بما تولد منها فظهر عنها
كذلك وجود الحق الذي هو احدي العين كالارض الهامدة كانت
الكثرة وتعداد الاسماء اي كذا وكذا بما ظهر عنه من العالم ظهور
ما انبتت الارض من كل زوج بهيج فان العالم هو الذي يطلب بنشأته الكاملة
للقوابل كلها حقائق الاسماء الالهية التي هي كالازواج النابتة من ارض
تلك القابليات فثبتت بالثاء المنقوطة بثلاث نقاط كذا في النسخة
المقروءة على رضي الله عنه وصحح بعض الشارحين بالنون اي نبتت به اي بالعالم
وبالحق احدية الكثرة الاسمائية وقد كان احدي العين من حيث ذاته كالجو
هر الهيولاني الذي هو احدي العين من حيث ذاته كثير بالصور الظاهرة
فيه التي هو حامل لها بذاته كذلك الحق سبحانه احدي العين من حيث ذاته
كثير بما ظهر منه من صور التجلي التي هي الاسماء والصفات فكان الحق سبحانه
مجلي صورة العالم ومرآتها فظهرت فيه كثرة صورها المشهودة مع

ع الاحدية المعقولة فانظر ما احسن هذا التعليم الالهي الذي خص الله بالاطلاع
عليه من يشاء من عباده وذكر بلسان الشارح حيث اشار بالاحوال الثابتة
للارض والطارئة لها بعد انزال الماء عليها الى احدية عين الحق في حد ذاته
واحدية كثرته الثابتة له من حيث ظهور كثرة صور العالم عنه واما وجه
لفرعون في اليم عند الشجرة سماه فرعون موسى والمو هو الماء بالقبطية
والشا هو الشجر فسماه بما وجده عنده فانه التابوت وقف عند الشجر
في اليم فاراد قتله فقالت امرأته وكانت منطقة بالنطق الالهي
الظاهر فيها من غير تعمد واختيار ولهذا كانت صادقة فيما قالت
لفرعون اذ كان الله خلقها للكمال كما قال عليه السلام عنها حين شهد لها ولمريم
بنت عمران بالكمال الذي هو للذكران قال صلى الله عليه وسلم كملت من النساء
اربع مريم بنت عمران وآسية امرأة فرعون وخديجة وفاطمة فقالت لفرعون
في حق موسى انه قرة عين لي ولك فبه قرت عينها بالكمال الذي حصل لها كما قلنا
وكان قرة عين لفرعون بالايمان الذي اعطاه الله عند الغرق فقبضه الله
طاهرا مطهرا ليس فيه شيء من الخبث لانه قبضه عند ايمانه قبل ان يكتسب
شيئا من الاثام والاسلام يجب ما قبله كما قال صلى الله عليه وسلم ان الاسلام يجب
ما قبله والتوبة يجب ما قبلها اي يقطعان ويمحوان ما كان قبلهما من الكفر
والمعاصي والذنوب وجعله آية على عنايته سبحانه لمن شاء من عباده كما قال تعالى
فاليوم ننجيك ببدنك لتكون لمن خلفك آية حتى لا ييأس احد من رحمة الله فانه
لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون في حصر اليأس في الكافرين
دلالة على عدم دخول فرعون فيهم فانه ما يئس من رحمة الله فلو كان ممن
يئس من رحمة الله ما بادر الى الايمان ثم انه قد رسخ في نفوس العامة شقاوة
فرعون وكفره ودخوله النار خالدا ابدا بما ثبت عنه قبل الغرق من المعاداة
لموسى عليه السلام ولما قال انا ربكم الاعلى ولقوله ما علمت لكم من اله غيري و
من اقوال وافعال السيئة اذ ذاك وكما القرآن احدق شاهد بايمانه
عند الغرق قبل ان يغرق تغلظ احكام الدار الاخرة عليه بعد تعطيل قواه
الحسية فان ذلك هو الذي لا يعتبر شرعا بل حال تمكنه من النطق بالايمان
وعلمه بان النجاة في ذلك فقال آمنت بالذي آمنت به بنوا اسرائيل وانا من

مطلب ايمان فرعون

من المسلمين وهذا اخبار صحيح لا يدخله النسخ ولا نص على عدم قبول ايمانه
فان الايات التي يستدل بها اهل الظاهر على عدم قبول ايمانه قابلة
للتاويل على وجه لا ينافي قبول ايمانه كما اولها بعض الشارحين ثم
ان هذا الكلام لما كان مما تتردد فيه النفس رضي الله عنه بين ايمانه لكل من سمع
رسوخ اعتقاد كفر فرعون وعناده في النفوس تشنع عليه القاصرون
والضعفاء في انكاره فلا حاجة الى تلك المبالغة فان له مبالغة لي
رضي الله عنه في ذلك كما يقول في آخر هذا الفص هذا هو الظاهر
الذي ورد به القرآن ثم انا نقول بعد ذلك والامر فيه الى الله لما استقر
في نفوس عامة الخلق من شقائه وما لهم نص في ذلك يستندون اليه
فكان موسى عليه السلام قرة عين كما قالت امرأة فرعون فيه انه قرة عين لي
ولك عسى ان ينفعنا وكذلك وقع فان الله نفعهما به عليه السلام
وان كانا ما شعرا بانه هو النبي الذي يكون على يديه هلاك
ملك فرعون واهله ولما عصمه الله من فرعون اصبح فؤاد ام موسى فارغا
من الهم الذي كان قد اصابها ثم انه من جملة الاختصاصات
والنعم التي كانت في حق موسى وامه ان الله حرم عليه المراضع
حتى اقبل على ثدي امه فارضعته ليكمل الله سرورها
به كذلك اي كما حرم الله عليه المراضع حتى اقبل على ثدي امه كذلك حرم
عليه الشرائع التي نسخت بشريعته عليه حتى اقبل على الاصل الذي
منه جاء كما قال تعالى لكل جعلنا منكم شرعة اي طريقا ومنهاجا ففسر الشرعة
بالطريق والمنهاج ايضا هو الطريق لكن عند الكشف يصير منها جا فيثبت
الكلمتين احديهما منها والاخرى جاء فيمكن ان يفهم منه من يفهم لسان
الشارع المعنى الذي ذكره وفهم هذا المعنى لا يتوقف على قراءة
بعض القراء جاء بالمد ولهذا قال اي من تلك الطريقة جاء
فكان هذا القول اشارة الى الاصل الذي منه جاء الى هذا العالم
وليس الا الحق منه اي الاصل الذي منه جاء هو غذاؤه اي
ما يتغذى منه كما ان فرع الشجرة لا يتغذى الا من اصله
ولما اشار الى ان شريعته نسخت الشرائع الاخر وذلك

النسخ

النسخ لا يكون الا بتحليل ما كان حراما وبتحريم ما كان حلالا اشار اليه
بقوله فما كان حراما في شرع يكون حلالا في شرع آخر وبالعكس يعني
في الصورة اعني قولي يكون حلالا يعني حين حكم ان ما كان حراما يكون
بعينه حلالا انما هو في الصورة ولكن في نفس الامر ما هو اي ليس الذي
هو حلال الآن عين ما مضى وكان حراما لان الامر اي امر الوجود
خلق جديد ولا تكرار في التجلي الوجودي مع الآنات فكيف
مع الدهور والاعوام فليس اصلهما عين الآخر بل مثله ولهذا اي
لان الامر خلق جديد نبهنا على ان الاتحاد بينهما انما هو بحسب
الصورة لا بحسب الامر فكنى الله سبحانه عن هذا اي عن عدم
تغذيته الا من اصله في حق موسى بتحريم المراضع فامه على الحقيقة
من ارضعته وان لم تلده لا من ولدته ولم ترضعه وهذا بحسب
الفرض والتقدير لانه ما ارضعته الا ام ولادته وانما قلنا
ام الولد من ارضعته لا من ولدته فان ام الولادة حملته على
جهة الامانة فتكون فيها وتغذى بدم طمثها من غير ارادة لها
في ذلك حتى لا يكون لها عليه امتنان فانه ما تغذى الا بما انه لو لم يتغذ به
ولم يخرج عنها ذلك الدم لاهلكها وامرضها فللجنين المنة
على امه بكونه تغذى بذلك الدم فوقاها بنفسه من الضرر الذي
كانت تجده لو امتسك ذلك الدم عندها ولا يخرج ولا يتغذى
به جنينها والمرضعة ليست كذلك فانها قصدت بارضاعه
حياته وابقاءه فجعل الله ذلك لموسى في ام ولادته فلم يكن لامرأة
عليه فضل الا لام ولادته لتقر عينها ايضا بتربيته وتشاهد
انتشاءه في حجرها ولا تحزن ونجاه الله من غم التابوت ثم التابوت
اشارة الى ظلمة الطبيعة والنجاة منها انما يكون بالعلم ولذلك
قال فخرق ظلمة الطبيعة بما اعطاه الله من العلم الالهي وان لم
يخرج عنها فان الخلاص منها بالكلية لا يتيسر في هذه النشأة وفتنه
فتونا اشارة الى قوله وفتناك فتونا اي اختبره في مواطن كثيرة
ليتحقق في نفسه صبره على ما ابتلاه الله به فاول ما ابتلاه الله

بقتله القبطي بما الهمه الله ووفقه له في سره ومتعلق بالهمة وان لم
يعلم بذلك الالهام والتوفيق ولكن كان فيه علامة على ذلك وهو
انه لم يجد في نفسه التردد انما يعني مبالاة بقتله مع كونه ما توقف
حتى ياتيه امر ربه بذلك الفعل كما هو مقتضى منصب النبوة
فقدم مبالاته بقتله مع عدم انتظاره الوحي فعلم من كونه
ما هما به في السر ولا ينبغي ان يعتريه وحشية عظيمة من ذلك
الفعل وانما قلنا انه عليه السلام كان ملهما في قتل القبطي لان
النبي معصوم الباطن اي باطنه معصوم عن ان يميل الى امر لم يكن
مامورا به من عند ربه وان كان في السر من حيث لا يشعر حتى نُبّا
اي يخبر بذلك اي بان ذلك الامر ماموم به في السر ولهذا
اي لكون النبي معصوم الباطن من حيث لا يشعر حتى ينبا اراه
الخضر حين قصد تنبيهه على ما ذهل عنه من كونه ملهما بقتل
القبطي قتل الغلام فانكر عليه قتله ولم يتذكر قتله القبطي فقال له
الخضر ما فعلته عن امري ينبهه على مرتبته قبل ان ينبا
اي يخبر بانه كان في سره مامورا بقتل القبطي انه كان معصوم الحركة
في قتله في نفس الامر وان لم يشعر بذلك وقدم ذكر قتل القبطي
الغلام لعظم شانه والا فالمقدم وجودا وذكرا امر السفينة
واراه ايضا خرق السفينة التي ظاهرها اي ظاهر خرقها
هلك وباطنها اي باطن خرقها نجاة من يد الغاصب جعل له ذلك في
مقابلة التابوت له الذي كان في اليم مطبقا عليه فان ظاهره هلاك
وباطنه نجاة وانما فعلت به امه ذلك خوفا من يد الغاصب
فرعون ان يذبحه صبرا وهي تنظر اليه فان هذه الصورة هي اشد
ما يكون تاثيرا في الام فقوله صبرا بالصاد المهملة والباء الموحدة
لان العبارة المتعارفة في مثل هذا القتل لا بالضاد المعجمة
والياء المنقوطة من تحتها بنقطتين فانه تصحيف والذبح
صبرا هو ان يحبس ذو روح لان يرمى عليه القتل مع الوحي
الذي الهمها الله به من حيث لا تشعر فوجدت في نفسها

انها

انها ترضعه فاذا خافت عليه القته في اليم لان في المثل
عين لا ترى قلب لا يفجع اي لا يوجع من فجعته المصيبة اذا
اوجعته فلم تخف عليه خوف مشاهدة عين ولا حزنت عليه حزن
رؤية بصر وغلب على ظنها ان الله ربما رده اليها لحسن ظنها به فعاشت
بهذا الظن في نفسها والرجاء يقابل الخوف والياس فحين جاء الرجاء
انكسرت سورة الخوف والياس وقالت حين الهمت لذلك اي لقولها
لعل هذا هو الرسول الذي يهلك فرعون والقبط على يديه فعاشت
وسرت بهذا التوهم والظن بالنظر اليها اذ لم يكن عندها دليل
يفيد العلم بذلك وهو اي ذلك التوهم والظن علم باعتبار انه متعلق
حق مطابق للواقع متحقق في نفس الامر ثم انه لما وقع عليه اي على موسى
الطلب لاجل قتل القبطي خرج فارا خوفا من القتل في الظاهر وكان في
المعنى فرارا حبا في النجاة فان الحركة ابدا انما هي حبية ويحجب
الناظر فيها اي في الحركة عن الاسباب الحقيقية باسباب اخر غير حقيقية
وليست هذه الاسباب الغير الحقيقية تلك الاسباب الحقيقية
وذلك لان الاصل في الحركات حركة العالم من العدم الاضافي الذي هو الوجود
العلمي الذي كان العالم ساكنا اي ثابتا فيه الى الوجود العيني بل من مرتبة
للوجود باطنة الى مرتبة اخرى لظاهره ولذلك يقال ان الامر اي
امر الوجود حركة عن سكون فكانت الحركة التي هي وجود العالم حركة
حب وقد نبه رسول الله صلى الله عليه وسلم على ذلك بقوله عن الله عز وجل
كنت كنزا لم اعرف فاحببت ان اعرف فلولا هذه المحبة ما ظهر
العالم في عينه اي في وجوده العيني بل هو مرتبة للوجود باطنة الى مرتبة
اخرى لظاهره ولذلك يقال ان الامر اي امر الوجود حركة عن سكون فكانت الحركة
التي هي وجود العالم حركة حب وقد نبه رسول الله صلى الله عليه وسلم على ذلك بقوله
عن الله عز وجل كنت كنزا لم اعرف فاحببت ان اعرف فلولا هذه المحبة ما ظهر
العالم في عينه اي وجوده العيني فحركته من العدم الى الوجود حركة حب
الموجد لذلك اي لوجود العالم اذ به يظهر كمالات ذاته واثار اسمائه
وصفاته وان العالم ايضا يحب شهود نفسه وجودا اي من حيث الوجود العيني

ينجع اي لا ينتاثر

لنظر

النبوتي

كما شهدها ثبوتا اي في مرتبة الثبوت العلمي فكانت بكل وجه حركة من العدم
اي العدم الذي يلحق للعالم في حال الثبوت في العلم الى الوجود العيني حركة حب
من جانب الحق ومن جانبها اي جانب العالم فان الكمال محبوب لذاته وهو له
يظهر له بالوجود العيني ولما كان لقابل ان يقول كما نعلم الحق قبل وجود
العالم متعلقا بذاته وصفاته وكماله في ما فائدة وجود العالم دفعه بقوله
وعلمه تعالى بنفسه من حيث هو غني عن العالمين هو حاصل له ازلا وابدا
وما بقي له الا تمام مرتبة العلم بالعلم الحادث الذي يكون ظاهرا
من هذه الاعيان اعيان العالم اذا وجدت فتظهر صورة الكمال بالعلم
بالعلم المحدث والقديم فتكمل مرتبة العلم بالوجهين وكذا غيره من الاسماء
والصفات كالارادة والقدرة وغيرهما وفي الفتوحات المكية وجود
الممكنات لكمال مراتب الوجود الذاتي والعرفاني والعلم الحادث الذي
يظهر في المظاهر هو المشار اليه بقوله تعالى لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب
على عقبيه وكذلك تكمل مراتب الوجود فان الوجود منه ازلي وهو الحادث
فالازلي وجود الحق لنفسه وغير الازلي وجود الحق وظهوره بصورة
العالم الثابت في مرتبة العلم فيسمى ظهوره بصورة العالم حدوثا
لانه ظهر بعضه اي بعض العالم لبعضه بعد ما لم يكن ظاهرا وظهر
لنفسه بصور العالم بعد ما لم يكن ظاهرا بها فكمل الوجود بانضمام
الوجود الحادث الى الوجود القديم فكانت حركة العالم من العلم الى
العين حركة حبية منبعثة من الحق او العالم للكمال اي لظهور الكمال
الالهي او الكوني فافهم الا تراه اي الحق سبحانه كيف نفس عن الاسماء
الالهية اي ازال عنها ما كانت تجده تلك الاسماء من الكرب
من عدم ظهور اثارها في عين مسمى العالم فكانت الراحة بزوال
كرب عدم ظهور الاسماء باثارها واندماجها في مرتبة البطون
محبوبة له تعالى ولم يوصل اليها الا بالوجود الصوري العيني الشهادي
الاعلى والاسفل فثبت ان الحركة مطلقا كانت للحب فما ثم حركة
في الكون الا وهي حبية فمن العلماء من يعلم ذلك ومنهم من يحجبه
السبب الاقرب لحكمه اي حكم السبب الاقرب واستيلائه على الحال

وغير ازلي صح

على النفس

١٨٧

على النفس اي نفس المحجوب فكان الخوف لموسى مشهودا له بما وقع
من قتله القبطي وتضمن الخوف حب النجاة من القتل ففر في الظاهر
لما خاف وفي المعنى ففر لما احب النجاة من فرعون وعمله به الباء
متعلقة بعمله والضمير راجع الى موسى او متعلقة بالنجاة والضمير
للموصول فذكر موسى السبب المشهود له في الوقت اي وقت
قصد الفرار الذي هو كصورة الجسم للبشر من حيث انه هو المشهود
اولا وحب النجاة مضمن فيه اي في السبب الاقرب اعني الخوف
تضمين الجسد للروح المدبر له والانبياء صلوات الرحمن
عليهم لهم لسان الظاهر الذي تفهمه الخواص والعوام به يتكلمون
لعموم الخطاب اي لعموم خطابهم كل من ارسلوا اليهم فينبغي ان
يكون خطابهم على وجه يفهمه العامة واعتمادهم على فهم العالم
السامع الذي يفهم بمجرد سماع الكلام الملقى الى العامة الحقائق
بضرب من الاشارات الخفية التي لا تفهمها العامة فلا
تعتني الرسل في خطاباتهم الا العامة لعلمهم بمرتبة اهل الفهم
فاكتفوا في مخاطبتهم باشارات غامضة وتنبيهات خفية
منطوية تحت ما القوا الى العامة كما نبه صلى الله عليه وسلم على هذه
المرتبة في العطايا وقسمتها فقال اني لاعطي الرجل وغيره
احب الي منه مخافة ان يكبه الله اي يلقي الله ذلك الرجل على وجهه
في النار ولو اعطى فاعتبر رسول الله صلى الله عليه وسلم في قسمة
العطايا الضعيف العقل والنظر الذي غلب عليه الطمع والطبع
اما بفتح الباء الترين انما يرد الرين طبع الله على قلوبهم كما
قال بل ران على قلوبهم او بسكونها وهو قيد النسخ المقروء
عليه رضي الله عنه اي غلب عليه هوى الطبع فهو يحكم لا الحكم الشرعي
فانوا التكليف تسليط الشرع على الطبع فكما اعتبر الرسول
صلى الله عليه وسلم الضعيف العقل في العطايا فكذا
ما جاؤوا اي الانبياء به من العلوم جاؤوا به وعليه خلعة ادنى
الفهوم اي خلعة يصل ادنى الفهوم الى ما تحتها في اول

الى قريب
صفة السبب الاقرب وهو الخوف
اي السبب الاقرب الذي به روحي

فاني لو اعطيت [illegible] العافي [illegible] البعيد [illegible] روحي

مرتبة ليقول بيني لا عوض لي عند الخلعة فيقول لا احسن هذه
الخلعة ويراها غاية الدرجة هذا مثال لعلماء الظاهر و
اشار الي علماء الباطن بقوله ويقول لصاحب الفهم الدقيق الغائص على درر الحكم
عند الخوض في بحور معانيه ما الموجب هذا اي ما يوجب استحقاقي هذا القول
هذه الخلعة من الملك هذا مقول القول فينظر بعد هذا القول في قدر
الخلعة ومرتبتها بين الخلع في الفصاحة والبلاغة وغيرها وصنفها
من الثياب اعربية هي ام شامية وغيرها فيعلم منها قدر من خلعت
عليه من الحقائق والدقائق فيعثر على علم عام يحصل لغير من لا علم له بمثل هذا
الذي ذكر من قدر الخلعة وصنفها وقدر من خلعت عليه ولما علمت الانبياء
والرسل والورثة ان في العالم وفي امتهم من هو بهذه المثابة في الفهم
عمدوا في العبارة من مقاصدهم الى اللسان الظاهر الذي يقع فيه الاشتراك
الخاص والعام فيفهم منه الخاص ما فهم العامة منه وزيادة مما صح له به
اسم انه خاص فيتميز به عن العامي فاكتفى المبلغون العلوم بهذا
القول عن البيان هذا وان شارح في حق الخواص قال عليه السلام ففررت
منكم لما خفتكم حيث عبر عن سبب فراره وحركته بالخوف الذي هو السبب الاقرب
المشاهد للعامة ولم يقل ففررت منكم حبا في السلامة والعافية فجاء الي مدين
فوجد الجاريتين فسقى لهما من غير اجر ثم تولى الى الظل الالهي فقال رب
اني لما انزلت الي من خير فقير فجعل عين عمله السقي منصوب على انه مفعول
لعمله لانه مصدر وقيل مجرور على انه بدل من عمله او عطف بيان عين الخير
الذي انزله الله اليه ووصف نفسه بالفقر الى الله في الخير الذي عنده لا الي
ما انزل اليه ولهذا قال لما انزلت ولم يقل الي ما انزلت فاراه الخضر اقامة
الجدار من غير اجر فعتبه موسى على موسى بقوله لو شئت لاتخذت عليه اجرا
فذكره الخضر سقايته من غير اجر الي غير ذلك مما لم يذكر في هذا الكتاب
بل في القران روي عن الشيخ رضي الله عنه انه اجتمع بابي العباس الخضر صلوات الله
عليه فقال له كنت قد اعددت لموسى بن عمران الف مسئلة مما جرى عليه من اول
ما ولد الي زمان اجتماعه فلم يصبر على ثلث مسايل وكان ما اعده الخضر لموسى
عليهما السلام كثيرا حتى تمنى رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يسكت موسى عليه السلام

ولا

ولا يعترض حتى يقص الله تعالى عليه اي على الرسول صلى الله عليه وسلم من امرهما فعلم
صلى الله عليه وسلم بذلك ما وقف اليه موسى عليه السلام من الاعمال من غير علم منه
واختياره اذ لو كان عن علم فيما صدر منه من الاعمال ما انكر مثل ذلك على
الخضر الذي قد شهد الله له عند موسى بالعلم حيث قال وعلمناه من لدنا
علما وزكاه وعدله حيث قال واتيناه رحمة من عندنا ومع هذا
غفل موسى عن تزكية الله وعما شرطه الخضر عليه في اتباعه حيث قال
فان اتبعتني فلا تسألني عن شيء حتى احدث لك منه ذكرا ولما غفل موسى عما غفل
رحمة بنا اذا نسينا امر الله فانه لما نسي تزكية الله ولم يواخذ بذلك علمنا
ان لا يواخذ احدا بالنسيان فكان ذلك رحمة بنا ولو كان موسى عالما لما
قال للخضر ما لم تحط به خبرا اي على علم لم يحصل لك عن ذوق فان
الخبرة هو العلم الحاصل من الذوق كما انت على علم لا اعلمه انا فانصف
الخضر عليه من نفسه واما حكمة فراقه مع ان في مواصلته فائدة
لهما ولكل من سمع قصتهما من العالمين فلان الرسول يقول الله تعالى
اي في شأنه وما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا ووقفت
العلماء بالله الذين يعرفون قدر الرسالة والرسول عند هذا
القول وقد علم الخضر ان موسى رسول الله فاخذ يترقب ما يكون
منه ليوفي الادب حقه مع الرسول فقال موسى له ان سالتك عن شيء بعدها
فلا تصاحبني فنهاه عن صحبته فلما وقعت منه الثالثة قال
هذا فراق بيني وبينك ولم يقل له موسى لا تفعل ولا طلب صحبته
لعلمه اي لعلم موسى بقدر الرتبة التي هو اي موسى فيها وهي
الرسالة التي انطقته بالنهي عن ان يصحبه فسكت موسى عند
اختيار الخضر قوله بالفراق فوقع الفراق فانظر الي كمال هذين
الرجلين في العلم وتوفيتهما الادب الالهي حقهما فان توفية
كل منهما حق الادب بالنسبة الى الاخر كان شهودا من الله
فكان احدهما الوصل الى انصاف الخضر فيما اعترف به عند موسى حيث قال
اني على علم علمنيه الله لا تعلمه انت وانت على علم علمكه الله لا اعلمه انا
فكان هذا الاعلام من الخضر لموسى دواء لما جرحه به في قوله

وكيف تصبر على ما لم تحط به خبرا مع علمه بعلو مرتبته بالرسالة وليست تلك المرتبة للخضر. مثل ذكر الانصاف الذي ظهر من الخضر من محمد صلى الله عليه وسلم في شان الامة المحمدية في حديث ابار النخل فقال عليه السلام لاصحابه انتم اعلم بمصالح دنياكم فاعترف بأعلميتهم في المصالح الجزئية والإشكال العلم بالشيء مطلقا جزئيا كان او كليا خير من الجهل به وهذا امدح اسمه نفسه بانه بكل شيء عليم فقد اعترف عليه السلام لاصحابه بانهم اعلم بمصالح الدنيا منه لكونه لم يذق ذلك فانه علم ذوق وتجربة ولم يتفرغ عليه السلام لعلم ذلك بل كان مشتغلا بالاهم فالاهم مما له دخل في امر الرسالة فقد نبهتك على ادب عظيم تنتفع به ان استعملت نفسك فيه وتادبت بين يدي عباد الله بالانصاف وعدم الظهور بالدعوى لذاتيته وقوله فوهب لي ربي حكما اي جعلني من المرسلين يريد الرسالة فما كل رسول خليفة فالخليفة صاحب السيف والعزل والولاية بالظهور والغلبة والرسول ليس كذلك انما عليه البلاغ لما ارسل به لا غير كما قال تعالى ما على الرسول الا البلاغ فان قاتل عليه اي على ما ارسل به وحماه بالسيف فذلك الخليفة الرسول فكما انه ما كل نبي رسول كذلك ما كل رسول خليفة اي ما اعطي الملك ولا التحكم فيه ولما اطلع موسى عليه السلام مع فرعون ما كان عليه من امر الرسالة وما كان فيه واقتضى الوقت ان يظهر فرعون انصافا لما هو عليه من الكمال كما اشار اليه تحكيما له عنه بقوله بقوله واما حكمة سؤال فرعون عن الماهية الالهية مع تنزهه عنها ان اريد بها الماهية المركبة من الجنس والفصل فلم يكن ذلك السؤال عن جهل منه فرعون بتنزهه تعالى عن التركيب من الجنس والفصل وانما كان ذلك السؤال عن قصد اختبار حتى يرى جوابه مع دعواه الرسالة عن ربه وقد علم فرعون مرتبة المرسلين في العلم بانه على ما هو المطابق للواقع فيستدل بالجواب على صدق دعواه الرسالة وسأل سؤال ايهام يحتمل وجهين احدهما ان يسأل بما في قوله وما رب العالمين عن تمام حد المشتمل على الجنس والفصل كما كان في مصطلحاتهم المعهودة عندهم وثانيهما ان يسأل به عن حقيقته التي هو عليها في نفسه وفي النسخة المقروءة على الشيخ رضي الله عنه سؤال ايهام ليتفطن بحقيقة السؤال بوهم من في مقصود السائل فانه قصد به السؤال عن حقيقته تعالى على ما هو عليه في فهم السؤال من اهل الحاضرين من اصحاب موسى والتابعين لفرعون حتى تعرفهم ان اصحابه للكمال غير مطابق للسؤال فهو اعلم منهم من حيث لا يشعرون بما يشعر هو في سؤال من هذه الوجهين لكانوا جاهلين على ما هو المتعارف عندهم فاذا اجاب بجواب العلماء بالله فهو

اظهر فرعون

189

اظهر فرعون بعد ما عرف صدق دعواه في رسالته ابقاء لمنصبه ان موسى ما اجاب على سؤاله فيتبين عند الحاضرين لقصور فهمهم عن ادراك ما هو المقصود من السؤال ومطابقة الجواب له ان فرعون اعلم من موسى ولهذا لما قال له في الجواب ما ينبغي ان يجاب به وهو في الظاهر اي في ظاهر ما كان معتادا لهم غير جواب منطبق على ما سأل عنه وقد علم فرعون انه لا يجيبه الا بذلك ويفهم من ذكره تبعية رسالته باطنا وان لم يكن معترفا بها ظاهرا فقال لاصحابه ان رسولكم الذي ارسل اليكم على زعمه لمجنون اي مستور عنه علم ما سألته عنه اذ لا يتصور ان يعلم على البناء المفعول اي لا يتصور ان يعلم الحق بحقيقته اصلا او على البناء للفاعل اي لا يتصور ان يعلم رسولكم الذي ارسل اليكم حقيقة الحق فالسؤال صحيح فان السؤال عن الماهية سؤال عن حقيقة المطلوب ولا بد ان يكون المطلوب على حقيقة في نفسه واما الذين جعلوا الحد مركبا من جنس وفصل فذلك في كل ما يقع فيه الاشتراك في الجنس فيحتاج الى الفصل المميز ومن لا جنس له ولا فصل لا يلزم ان لا يكون على حقيقة في نفسه لا تكون لغيره فالسؤال صحيح على مذهب اهل الحق والعلم الصحيح والعقل السليم والجواب عنه لا يكون الا بما اجاب به موسى فان تعريفنا البسائط لا يكون الا باللوازم البينة وهنا اي في هذا السؤال والجواب سر مستور عن نظر العقل كبير جليل قدره فان حقيقة مسئلة التوحيد ونحوها وهو ان رب العالمين عين العالم والعالم عينه فاجاب اي موسى بالفعل اي بجعل الربوبية التي ليست الا ظهور الرب بصورة المربوب لمن سأل عن الحد الذاتي فجعل الحد الذاتي عين اضافته اي اضافة الحق معبرا عنه بالرب يعني جعل عين الرب المضاف الى ما ظهر الحق به من صور العالم فيكون الظاهر هو الحق وصور العالم مظهرا او مرآة له او عين اضافته الى ما ظهر فيه الحق من صور العالم فيكون الظاهر صور العالم والوجود الحق مظهرا او مرآة لها فكأنه اي موسى قال له اي لفرعون في جواب قوله وما رب العالمين قال تأكيدا لقال الاول رب العالمين هو الذي يظهر في صور العالمين من علو وهو السماء اي سماء الروحانيات المجردة العالية والارض اي ارض الجسمانيات المادية السافلة وما بينهما اي البرزخ الجامع بينهما وهو عالم المثال المطلق والمقيد ان كنتم موقنين اي اصحاب ايقان شهودي ولا تقييد في هذا الشهود فان الصور له تقيد المرآة فان المرآة تشهدها وغيرها او يظهر هو اي الحق بها وفيها ولا يبرح من تقييده فان الحق ان يظهر في

من آي الصور الكونية الا بقدرها كما استعد الصدأ الاول باعتبار هذا المعنى من قبيل الجواب الثاني
فلهذا اخر قوله ونظهره هنا عن قوله ان كنتم موقنين ولما سمع فرعون هذا الجواب قال لمن
حوله الا تستمعون فتشوش السامع كان فلذكر عطف الى مخاطبتهم بما هو اقرب الى فهمهم
الجواب الاول وقال ربكم ورب آبائكم الاولين كما المشار اليه بابائهم الاولين كل ما لهم حظ في
وجودهم من السموات والارض وما بينهما فموضع هذا الخطاب اليه تكرار الجواب ظاهرا
طواه الشيخ رضي الله عنه عن البين وقال فلما قال فرعون لاصحابه انه لمجنون كما قلنا
في معنى كونه مجنونا اي مستور عنه علم ما سألت عنه زاد في البيان موسى ليعلم
فرعون رتبته في العلم الالهي لعلمه بان فرعون يعلم ذلك اي يعلم الالهي فقال
رب المشرق والمغرب فجاء بما يظهر وهو المشرق فانه موضع ظهور الكواكب
فنبه به على كل ما ظهر من عالم الشهادة وهو الاسم الظاهر وما يستتر وهو
وفي النسخة المعروفة عليه رضي الله عنه وما يستتر من الكواكب على صيغة
المجهول وهو المغرب فانه موضع استتار الكواكب فنبه به على كل ما
بطن من عالم الغيب وهو الاسم الباطن والى هذين الاسمين
اشار بقوله وهو اي ما يظهر وما يستتر الاسم الظاهر والاسم
الباطن المذكوران في قوله تعالى هو الاول والآخر والظاهر والباطن ورب
ما بينهما اي بين المشرق والمغرب وهو اي ما يدل على ما بين الظاهر
والباطن بحيثية المذكورة قوله بكل شيء عليم فان الشيء متناول لما بين الظاهر
والباطن ايضا كما هو متناول لهما ان كنتم تعقلون اي ان كنتم اصحاب
تقييد فان للعقل التقييد وفي النسخة المعروفة فان العقل يقيد
فالجواب الاول جواب الموقنين وهم اهل الكشف والوجود فقال له
ان كنتم موقنين اي اهل كشف ووجود فقد اعلمتكم بما تيقنتموه
في شهودكم ووجودكم فان لم تكونوا من هذا الصنف فقد اجبتكم
في الجواب الثاني ان كنتم اهل عقل وتقييد وحصرتم الحق فيما تعطيه
ادلة عقولكم والسر ان الكشف والوجود يعطي الاطلاق والعقل التقييد
ان صاحب الكشف يعرف الحق اولا على ما هو عليه من التقدس والاطلاق ثم يتنزل
من معرفته الى معرفة مظاهره المقيدة فهو يعرف الاشياء بالحق لا الحق بالاشياء
واما العقل فلا يعرف الحق الا بالاشياء دون الاشياء مقيدا بمثل تعطي الا التقييد
كما

كما انك اذا لم تعرف زيدا ووصل اليك كتاب منه ما تعرف الا بكونه كاتبا
فهذه المعرفة لا تعطي الا التقييد بخلاف ما اذا عرفت زيدا اولا بما
هو عليه في نفسه ثم تنزل من معرفته الى معرفة كمالاته فلا شك
انك لا تقيده بالكتابة اذا كان هناك كمالات اخر فان قلت كل من الايتين
يحتمل الاطلاق والتقييد فلم حملتم الاية الاولى على الاطلاق الذي هو
مقتضى الكشف والوجود والثانية على التقييد الذي هو مقتضى العقل
قلنا لئلا يلزم التكرار في الجواب فانه لا يناسب الكمال الموسوي والقرينة
على ذلك قوله ان كنتم موقنين وان كنتم تعقلون فظهر موسى بالوجهين
الكشفي والعقلي ليعلم فرعون فضله وصدقه في دعواه الرسالة وعلم موسى
ان فرعون علم ذلك او من شانه انه يعلم ذلك لكونه سأل عن الماهية
فعلم موسى ان سؤاله ليس على اصطلاح القدماء في السوال بما فلذلك
اجاب بالوجهين الكشفي والعقلي فلو علم منه غير ذلك لخطاه في السوال
فان تمكين المخطي على الخطا في وقوع الخطا حاشاه من ذلك فعلم من تمكين
موسى له ان له علما بذلك فلما جعل موسى المسؤول عنه يعني رب العالمين
عين العالم بلسان التوحيد وفرعون من العالم خاطبه فرعون بهذا اللسان
والقوم لا يشعرون فقال له لئن اتخذت الها غيري لاجعلنك من المسجونين
والسين في السجن من حروف الزوائد فلم يبق فيه من الحروف الاصلية
الا هو مادة الجنون اعني الجيم والنون وهو الستر وان لم يكن معناهما
فان اعتبار ذلك انما يكون في لسان العبارة واما في لسان الاشارة فيكفي
في الدلالة على المعنى المشار اليه بعض حروف اللفظ الدال عليه بلا تعتبر
الوضع والاشتقاق فيه لكن منهم من يعتبر يرى الشيء فوجد
عظيما فلهذا قال في بيان معناه اي لاسترنك تحت ظهوري وغلبتي عليك
فانك اصبت بما ايدتني به وقولك بان رب العالمين عين العالم وانا
من العالم فايدني هذا القول منك فانك اصبت على اذا قلت لك مثل
هذا القول المشعر بظهوري عليك وسترك تحت ظهوري وتمام كان
لموسى ان يقول في مقابلته كما ان قولي يؤيدك كذلك يؤيدني فانك كما انك
من العالم الذي هو عين الحق لذلك انا ايضا منه فمن اين ظهورك

على تقدير فرعون تعالى فان قلت يا موسى فقد جهلت يا فرعون
بوعيدك اياي بالسجن والستر والعين الظاهرة فيك وفي واحدة فكيف
فرقت بيننا بظهورك علي وانقهاري تحت ظهورك فيقول فرعون انما
فرقت المراتب المتكثرة المتفرقة العين الواحدة اي اثرها منكرا ثم متفرقة
ما تفرقت العين ولا انقسمت في ذاتها ومرتبتي الان التحكم فيك يا موسى
والظهور عليك بالفعل والتاثير فيك بان اسجنك واغلبك بحسب
مرتبتي وانا انت بالعين وغيرك بالرتبة فلما فهم ذلك موسى منه
اعطاه حقه في كونه يقول له لا تقدر على ذلك او لا يقول فان حقه ان لا
يقول له ذلك كيف والرتبة تشهد له اي لفرعون بالقدرة عليه اي على موسى و
اظهار الاثر فيه لان الحق في رتبة فرعون من الصور الظاهرة لها التحكم على
الرتبة التي كان فيها ظهور موسى في ذلك المجلس لا في اخر الامر فقال موسى له
اي لفرعون يظهر له المانع من تعديه عليه بالسجن والسجن او لو جئتك بشيء مبين
اي تفعل ذلك لو جئتك باية ظاهرة لي عليك فلم يسع فرعون الا ان يقول
فأت به ان كنت من الصادقين حتى لا يظهر فرعون عند ضعفاء الراي
من قومه بعدم الانصاف فكانوا يرتابون فيه وهي الطائفة التي استخفها
فرعون فاطاعوه انهم كانوا قوما فاسقين اي خارجين عما تعطيه العقول الصحيحة
من انكار ما ادعاه فرعون انكارا باللسان الظاهر صدقه في نفس الامر للعقل
فان له للعقل حدا يقف العقل عنده اي عند ذلك الحد اذا جاوزه صاحب
الكشف واليقين ولهذا اي لتفاوت مرتبتي العقل والكشف جاء موسى في الجواب
بما يقبله الموقن المشاهد له طلبا والعاقل القابل بتقييد خاصة فالقى عصاه
وهي صورة ما عصى به اي ملكته كفر وعناد عصى بها فرعون موسى في ابائه عن اجابة
دعوته فاذا هي ثعبان ينبعث منه دي نفخ عيون علم وكشف من ثعبت الماء
فانثعب اي فجرته فانفجر مبين ولما كانت الحية الحقيقية هي الحياة
العلمية فسر الثعبان المبين بقوله اي حية ظاهرة فانقلبت العصا ثعبانا
كما ينقلب المعصية التي هي السيئة طاعة اي حسنة كما قال يبدل الله
سيئاتهم حسنات يعني في الحكم فان الاعيان انفسها لا تتبدل ولكن
ينقلب احكامها فظهر الحكم هنا اي في مادة انقلاب العصا ثعبانا عينا متميزة

في نفسها

اي

اي ظهور عين متميزة الاحكام في جوهر واحد فهي العصا حيث كان يتوكأ
عليه وهي الحية من حيث انها يحس منها الحس والحركة والثعبان الظاهر
باعتبار التقامها امثالها من الحيات والعصي فالتقم امثاله من الحيات من كونها
اي من حيث كونها حية والعصي من كونها عصا فظهرت حجة موسى على حجج فرعون
الظاهرة في صورة عصي وحيات وحبال فكانت للسحرة الحبال ولم يكن لموسى
حبل والحبل التل الصغير وهو الممتد من الرمل المستطيل الذي به يهتدي
الساري الى بيته اي مقاديرهم بالنسبة الى قدر موسى بمنزلة الحبال اي التلال الصغير
من الجبال الشامخة فلما رات السحرة ذلك علموا رتبة موسى وعلو قدره في العلم
وان الذي راوه ليس من مقدور البشر وان كان من مقدور البشر فلا يكون الا ممن
تميز في العلم المحقق عن التخيل والايهام فامنوا برب العالمين وهذا القول عند القوم
كان مجملا لادعاء فرعون اذ ذكر فبينوه بقولهم رب موسى وهارون اي الرب الذي
يدعو اليه موسى وهارون لعلمهم بان القوم يعلمون انه اي موسى مع اخيه هارون
ما دعا لفرعون اي الى فرعون فلا اجمال فيه ولما كان فرعون في منصب التحكم صاحب
الوقت وانه اي صاحب الوقت هو الخليفة بالسيف اي خليفة الدولة القاهرة
وان جار في العرف الناموسي اي وان كان جائرا بموجب الحكم الشرعي لذلك
اي لكونه خليفة بالسيف قال انا ربكم الاعلى اي وان كان الكل اربابا بنسبة ما
فانا الاعلى منهم بما اعطيته في الظاهر من التحكم فيكم ولما علمت السحرة صدقه فيما
قاله لم ينكروه واقروا له بذلك فقالوا له انما تقضي هذه الحياة الدنيا المبني امرها
على الغلبة بالسيف فاقض ما انت قاض غير حاكم علينا في هذه النشأة الجسمانية
فالدولة لك التي هي الحلال في الصورية فصح قوله كهم انا ربكم الاعلى وان
كان عين الحق فالصورة التي تعينت العين بها لفرعون فقطع الايدي والارجل
وصلب بعين حق في صورة باطل فان من جملة ما تعينت به عين الحق صورة
الباطل قال الشيخ ابو مدين قدس سره لا تنكر الباطل في طوره فانه بعض ظهوراته
لنيل القطع والصلب انما هو لنيل مراتب لا تنال الا بذلك الفعل اما من
طرف فرعون ليظهر بحكمه وسلطنته لينقاد له الاخرون واما من طرف
السحرة ليصلوا الى الدرجات العالية والمراتب الكمالية وانما لا تنال
تلك المراتب الا بذلك الفعل فان ذلك الفعل من قبيل الاسباب لها وان الاسباب

مطلب لا تنكر الباطل

لتسليم تعطيلها لان الاعيان الثابتة المرتبط بعضها ببعض بالنسبة
والمسببية في الثبوت العلمي اقتضت بهذا فلابد ان تظهر في الوجود
العيني الا بصورة ما هي عليه في الثبوت العلمي فكل سبب يكون
مرتبطا بسبب في الثبوت العلمي لا يتحقق في الوجود العيني الا به
اذ لا تبديل لكلمات الله وليست كلمات الله سوى اعيان الموجودات
فينسب اليها القدم من حيث ثبوتها في الحضرة العلمية وينسب
اليها الحدوث من حيث وجودها في المراتب الوجودية وظهورها
فيها كما تقول حدث اليوم عندنا انسان او ضيف ولا يلزم من حدوثه
انه ماكان له وجود قبل هذا الحدوث لذلك قال تعالى في كلامه العزيز اي
في شأن اتيانه مع قدم كلامه ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث الا استمعوه
وهم يلعبون اي محدث اتيانه به وكذلك قوله تعالى وما يأتيهم من ذكر
من الرحمن محدث الا كانوا عنه معرضين والرحمن لا يأتي الا بالرحمة ومن
اعرض عن الرحمة استقبل العذاب الذي هو عدم الرحمة ثم انه لما ذكر الحكم
والاسرار التي تضمنتها الايات الواردة في شأن موسى وفرعون
اراد ان يبين ان هذا الايمان اي ايمان فرعون وغيره ممن آمن عند البأس
من غير ان يقع في الغرغرة ويرى عذاب الاخرة وبأسها نافع في الاخرة وان لم
يكن نافعا في الدنيا فقال واما قوله تعالى في سورة المومن فلم يك ينفعهم ايمانهم
لما رأوا بأسنا سنة الله التي قد خلت في عباده وكذلك قوله مع الاستثناء
في سورة يونس فلولا كانت قرية امنت يعني عند رؤية العذاب
فنفعها ايمانها الا قوم يونس فلم يدل ذلك المذكور من الايتين
على انه اي ايمانهم عند البأس لا ينفعهم في الاخرة وعدم هذه الدلالة
انما هو لقوله اي بدليل قوله في الاستثناء الا قوم يونس فانه لما
استثناهم عن عدم انتفاعهم بالايمان عند رؤية البأس بين
انتفاعهم بالايمان عند رؤية البأس بقوله لما امنوا كشفنا
عنهم عذاب الخزي في الحيوة الدنيا وفهم منه انتفاع المستثنى بالايمان
عند رؤية البأس في الحيوة الدنيا وعدم انتفاع المستثنى منهم به في
الحيوة الدنيا ولا يلزم من ذكر عدم انتفاعهم به في الاخرة فلما كان عدم

مطلب قدم الاعيان وحدوثها

انتفاع

١٩٥

انتفاع المستثنى منهم بالايمان في الحيوة الدنيا مقطوعا به مقتضى الاستثناء
بخلاف عدم انتفاعهم به في الاخرة حملها الشيخ رضي الله عنه على ما هو مقطوع به
فقال فاراد الحق ان ذلك اي الايمان عند رؤية البأس لا يرفع عنهم الاخذ في
الدنيا فلذلك اي لاجل انه لا يرفع العذاب في الحيوة الدنيا اخذ فرعون مع وجود الايمان
منه هذا ان كان امره اي امر فرعون امر من تيقن بالانتقال من الدنيا الى الاخرة في تلك
الساعة وقرينة الحال تعطي انه ماكان على يقين من ذلك الانتقال لانه عاين
المومنين يمشون في الطريق اليبس الذي ظهر بضرب موسى بعصاه البحر فلم يتيقن
فرعون بالهلاك اذا آمن بخلاف المحتضر اي حين آمن ايمانا متلبسا بخلاف
ايمان المحتضر فان ايمانه لم يكن على تيقن من الهلاك بخلاف المحتضر فانه
على تيقن من الهلاك وانما آمن على هذه الصفة حتى لا يلحق به اي بالمحتضر في
عدم قبول ايمانه فامن بالذي آمنت به بنوا اسرائيل على التيقن بالنجاة
فكان اي حصل الامر اي امر النجاة كما تيقن به لكن على غير الصورة التي
اراد فانه اراد النجاة من عذاب الدنيا فنجاه الله من عذاب الاخرة في
نفسه اي روحه وقلبه لقبوله للايمان ونجى بدنه عن الغرق بقذفه الى الساحل
كما قال تعالى فاليوم ننجيك ببدنك لتكون لمن خلفك اية لانه لو غاب بصورته
ربما قال قومه احتجب عن الابصار فارتقى الى السماء او غاب بنوع آخر
على ما اعتقدوه بالالوهية فظهر بالصورة المعهودة ميتا ليعلم انه هو
فعمته النجاة حسا من حيث بدنه ومعنى من حيث نفسه وروحه
ومن حقت عليه كلمة العذاب الاخروي لا يؤمن ولو جاءته كل آية كابي جهل
فانه قال لما قيل لصاحبك يعني محمدا صلى الله عليه وسلم ما انا بنادم على مخالفتك في هذه
الحال ايضا حتى يروا العذاب الاليم يذوقوا العذاب الاخروي فخرج فرعون من هذا
الصنف هذا هو الظاهر الذي ورد به القرآن ثم انا نقول بعد ذلك والامر فيه
موكول الى الله لما استقر في نفوس عامة الخلق من شقائه ومالهم نص في ذلك اي في شقائه
يستندون اليه في اثبات الشقاء له واما آله فلهم حكم آخر ليس هذا موضع
ذكره ثم لتعلم انه ما يقبض الله احدا الا وهو مومن بما جاءت به الاخبار
الالهية واعني بذلك من المحتضرين الذين حضرهم الموت وهم لا يقفون عليه حاضرون
ولهذا يكره موت الفجاءة وقتل الغفلة قيل الفجيح ههنا بحسب اللغة فقتل الغفلة

بالغين المعجمة والياء المنقوطة من تحت بنقطتين وكان تصحيف الناسخون

فاما موت الفجاءة فحده ان يخرج النفس الداخل ولا يدخل النفس الخارج فهذا موت الفجاءة وهذا غير المحتضر وكذلك قتل الغفلة بضرب عنقه من ورائه وهو لا يشعر فيقبض على ما كان عليه من ايمان او كفر ولذلك قال عليه السلام ويحشر على ما مات عليه كما انه يقبض على ما كان عليه والمحتضر ما يكون الا صاحب شهود الملكي واحوال الاخرة قبل موته فهو صاحب ايمان بما ثمة فلا يقبض الا على ما كان عليه اي على ما هو عليه عند الموت لا في زمان سابق عليه لان كان الواقع في عبارة الحديث النبوي حرف وجودي اي كلمة تدل على وجود خبرها لاسمها وثبوته له لا ينجر معه الزمان اي لا يدل على الزمان كقولك كان الله عليما حكيما وكان زيد قائما فان معناه ثبوت الخبر للاسم ووجوده على الصفة المذكورة فلا يفهم منها الزمان الا بقرائن الاحوال كما اذا قال الشيخ الهرم كنت شابا باقويا هذا والظاهر من قواعد العلوم العربية انه نص في الزمان حتى لا ينخلع عنه المضي بدخول حروف الشرط مثل ان فعل والخلاء عنه انما يكون بالقرينة على عكس ما ذكره هنا وكان هذا ميل الى ما اصطلح عليه اهل الميزان لجعلهم اياها رابطة على انهم ايضا يسمونها رابطة زمانية فيفرق بين الكافر المحتضر في الموت وبين الكافر المقتول غفلة او الميت فجاءة كما قلنا في حد الفجاءة الفرق بينهما ظاهر لكن الكلام في انه هل ينفعه ايمانه بما يعتقده قبل ذلك وان قبض عليه عند الموت فلم يخبر الشيخ رضي الله عنه عن ذلك والحق انه لا ينفعه لقوله تعالى يوم ياتي بعض آيات ربك لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن امنت من قبل او كسبت في ايمانها خيرا واما حكمة التجلي والكلام في صورة النار فلانها كانت بغية موسى فتجلى له في مطلوبه ليقبل عليه ولا يعرض عنه فانه لو تجلى له في غير صورة مطلوبه اعرض عنه لاجتماع همته على مطلوب خاص غير ما تجلى فيه ولو اعرض لعاد عمله اي حكم عمله عليه فاعرض عنه الحق اي جازاه بالاعراض عنه جزاء وفاقا وهو مصطفى لقوله اصطفيتك على الناس مقرب اي من الحق باقربائه نجيا فمن قربه انه تجلى له في مطلوبه وهو لا يعلم ولا دل هو المطلوب الحقيقي في صورة مطلوبه المجازي كنار موسى رآها عين حاجته وهو الاله ولكن ليس يدريه وتذكير الضمير في وهو الاله لتذكير الخبر وفي يدريه لانه راجع الى الاله اي ليس يعرف الاله المتجلي فيها او الى النار بالتاويل المذكور وفقنا الله معشر الطالبين لنيل مطالبنا في صورة مطلوب موسى وهو النار هو الاله ولكن ما يشعر به موسى قبل الشهداء من توفيقه تعالى موسى

بجمعية

١٩٢

فص حكمة صمدية في كلمة خالدية

لجمعية الهمة على مطلوب ينشق عن وجه جمال المطلوب الحق وجمال وجه المحبوب المطلق

فص حكمة صمدية في كلمة خالدية الصمد الملجأ والمحتاج اليه ولما كان خالد في قومه ملجأ لهم يصمدون اليه في المهمات ويقصد وينوب في الملمات جعلت حكمته الصمدية ونسبت الى الكلمة وقصته انه في زمان الفترة بين نبينا صلى الله عليه وسلم وبين عيسى عليه السلام قريبا من مبعث النبي صلى الله عليه وسلم كان مع قومه يسكنون بلاد عدن فخرجت نار عظيمة من مغارة فاهلكت الزرع والضرع فالتجأ اليه قومه فاخذ خالد يضرب تلك النار بعصاه حتى هاربة منه الى المغارة التي خرجت منها ثم قال لاولاده اني ادخل المغارة خلف النار حتى اطفئها وامرهم ان يدعوه بعد ثلثة ايام تامة فانهم ان نادوه قبل ثلثة ايام فهو يخرج ويموت وان صبروا ثلثة ايام يخرج سالما فلما دخل صبروا يومين واستفزهم الشيطان فلم يصبروا تمام ثلثة ايام فظنوا انه هلك فصاحوا فخرج عليه السلام من المغارة وعلى كتبه الم حصل من صياحهم فقال ضيعتموني واضعتم قولي ووصيتي واخبرهم بموته وامرهم ان يقبروه ويرقبوه اربعين يوما فانه ياتيهم قطيع من الغنم يتقدمها حمار ابتر مقطوع الذنب فاذا حاذى قبره ووقف فلينبشوا عليه قبره فانه يقوم ويخبرهم باحوال البرزخ والقبر عن يقين ورؤية فانتظروا اربعين يوما فجاء القطيع وتقدمه حمار ابتر فوقف حذاء قبره فهم مؤمنوا قومه ان ينبشوا عليه فابى اولاده خوفا من العار لئلا يقال لهم اولاد المنبوش فحملتهم الجاهلية على ذلك فضيعوا وصيته واضاعوه فلما بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم جاءته خالد فالقى لها رداءه واجلسها عليه وقال مرحبا بابنة نبي اضاعه قومه اما حكمة خالد بن سنان فانه اظهر بدعواه النبوة البرزخية فانه ما ادعى الاخبار بما هنالك الا في البرزخ الا بعد الموت فامر ان ينبش عنه ويسأل فيخبر ان الحكم في البرزخ على صورة الحيوة الدنيا في الالم واللذة والسعادة والشقاوة فيعلم بذلك صدق الرسل كلهم فيما اخبروا به في حيوتهم الدنيا من احوال البرزخ والاخرة فكان غرض خالد ايمان العالم كله بما جاءت به الرسل ليكون رحمة للجميع اي جميع العالم فانه تشرف بقرب نبوته من نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وعلم خالد ان الله ارسل اي محمدا صلى الله عليه وسلم

رجعت صح

بنت صح

فص حكمة فردية في كلمة محمدية

رحمة للعالمين ولم يكن خالد برسول فاراد ان يحصل من هذه الرحمة الكاملة
المحمدية على حظ وافر ولم يؤمر بالتبليغ قبل الموت فاراد ان يحظى بذلك
في البرزخ ليكون اقوى في العلم الذوقي الحاصل له في حق الخلق واحوالهم الراجعة
فاضاعه قومه كما علمت ولم يصف النبي صلى الله عليه وسلم قومه بانهم ضاعوا لانه لم يكن
رسولا مامورا بالتبليغ حتى يلزم من تضييع ما امرهم به ضياعهم ولو كان
كذلك لكانوا هم الضايعين اولا وانما وصفهم بانهم اضاعوا نبيهم
باضاعة وصيته حيث لم يبلغوا مراده كما عرفت فهل بلغه الله
اجر امنيته فلا شك ولا خلاف في ان له اجر امنيته وانما الشك
والخلاف في اجر العمل المطلوب والنهي يتساوى تمني وقوعه اي وقوع العمل
المطلوب مع عدم وقوعه بالوجود اي مع وجود العمل المطلوب ام لا فقوله بالوجود
متعلق بيساوي فان في الشرع ما يؤيد التساوي في مواضع كثيرة
كالآتي للصلوة في الجماعة فتفوته الجماعة فله اجر حضر الجماعة وظاهر انه ليس
للآتي للصلوة مجرد التمني بل مع السعي الى الجماعة وكالمتمني مع فقره
ما هم عليه اصحاب الثروة والمال من فعل الخيرات فله مثل اجورهم ولكن مثل اجورهم على
اجورهم في نياتهم او في عملهم فانهم جمعوا بين العمل والنية ولم ينص النبي صلى
الله عليه وسلم عليهما ولا على واحد منهما والظاهر انه لا يتساويان فانهما
فان النسبة بينهما كنسبة الكل الى الاجزاء ولذلك اي لعدم التساوي بينهما
طلب خالد بن سنان الابلاغ ولو في البرزخ حتى يصح له مقام الجمع بين الامرين
تمني العمل والاتيان به فيحصل على الاجرين اجر التمني والعمل والله سبحانه اعلم
داخل واجل فص حكمة فردية في كلمة محمدية انما جاءت لنا لان نشتغل ببيان وجه
توصيف الحكمة المنسوبة الى كلمته صلى الله عليه وسلم بالفردية لان الشيخ رضي الله عنه
كفى مؤنة هذا الشغل عنا حيث قال انما كانت حكمته فردية لتفرده بالكملية لانه
اكمل موجود في هذا النوع الانساني فان الكاملين في هذا النوع هم الانبياء
صلوات الله عليهم اجمعين وكل منهم مظهر لاسم كلي وجميع الاسماء الالهية
داخلة تحت الاسم الله الذي هو مظهره فهو اكمل هو كامل الكاملين وهذا اي
لكونه اكمل النبيين بدئ به الامر اي امر النبوة وختم به يدرى به
بحسب روحانيته وكان نبيا وادم بين الماء والطين اي بين الروح والجسد

وقيل

وقيل بين الصورة العلمية التي هي عينه الثابتة وبين صورته العنصرية ثم كان
بمنشانه العنصرية خاتم النبيين ثم يشير رضي الله عنه الى وجه آخر في توصيف
حكمته صلى الله عليه وسلم بالفردية فيقول واول الافراد اي الافراد العددية الثلاثة
فان الواحد ليس عددا وما زاد على هذه الاولية اي على هذه الثلاثة التي لها
الاولية من الافراد فانها اي ما زاد عليها فهو متفرع عنها فان الخمسة
متفرعة عنها باضافة جزئين منها الى نفسها والسبعة من الخمسة المتفرعة
عنها باضافة جزئين منها الى نفسها والتسعة بضرب الثلاثة في نفسها
وهكذا الى ما لا نهاية لها وكذلك نبينا صلى الله عليه وسلم من حيث روحه وجسمه
وحقيقته الكلية الجامعة لهما اول الافراد الوجودية وساير الافراد متفرعة
عنها اذ الكل اجزاؤه وتفاصيله وكان عليه السلام مع موهبته فرديته الاولية
التي هي الثلاثة دل دليل على ربه فانه اوتي جوامع الكلم التي هي امهات الحقايق
الالهية والكونية الجامعة لجزئياتها كما هي مسميات اسماء آدم اي
الاسماء التي علمها آدم اي اودعها في الحقيقة النوعية الانسانية
وهو ادل دليل على ربه فان كل دليل يكون غيره جزءا من اجزائه فانه يثبت — فهو
صلى الله عليه وسلم الدليل في دلالته وتثليثه اما دلالته وتثليثه صلى الله عليه وسلم — وتثليثه
فقد عرفتهما واما الدليل فدلالته على مدلوله واما تثليثه فباعتبار الاصغر
والاكبر والحد الاوسط فهو صلى الله عليه وسلم فرد في نفسه يشبه فردا آخر فقوله
في معنى الفردية فلذلك وصف حكمته بالفردية ولما شبه صلى الله عليه وسلم
بالدليل فرع على هذا التشبيه امرا آخر فقال والدليل اي دليل كان فانما
هو دليل لنفسه اي دلالته على مدلوله ذاتية لا يحتاج فيها الى سواه فلذلك دلالته
صلى الله عليه وسلم على ربه ذاتية لا احتياج له فيها الى غيرها كما في ساير الموجودات
فانه لا يجيء منها شيء من غير استمداد منه ثم فرع رضي الله عنه على فرديته صلى الله عليه وسلم
امرا آخر فقال ولما كانت حقيقته تعطي الفردية بما هو مثلث النشاة اي
بسبب ان نشاته بحسب روحه وجسمه وحقيقته الجامعة ثلاثة لذلك
قال صلى الله عليه وسلم في باب المحبة التي هي اصل الوجود حبب الي من دنياكم
ثلث بما فيه من التثليث ثم ذكر ان محبة هذه الامور الثلاثة انما
انتشات من نشاته الثلث لكن وجهه خاف علينا ثم ذكر صلى الله عليه وسلم

في معرض بيان هذه الامور الثلثة النساء والطيب وجعلت قرة عيني
عيني في الصلوة فابتدا بذكر النساء واخر الصلوة وذكر ان المرأة جزء
من الرجل في اصل ظهور عينها ومعرفة الجزء الذي هو المرأة متقدمة على
معرفة الكل الذي هو الرجل من افراد الانسان ومعرفة الانسان بنفسه مقدمة
على معرفة ربه فان معرفته بربه نتيجة عن معرفته بنفسه لذلك قال
عليه السلام من عرف نفسه فقد عرف ربه فمعرفة المرأة متقدمة على معرفة
ربه ومن البين ان الصلوة مما يتفرع على معرفة الرب فلذلك قدم
النساء على الصلوة فان شئت قلت بمنع المعرفة اي معرفة ربك بكنهه
وحقيقته ذاته في هذا الخبر والعجز عن الوصول فانه سائغ فيه
اي في هذا الخبر وان شئت قلت بثبوت المعرفة اي معرفة ربك بصفاته وكمالاته
فالاول ان تعرف ان نفسك لا تعرفها انت بحقيقتها وكنه ذاتها فلا تعرف
ربك ايضا كذلك والثاني ان تعرفها انت بصفاتها وافعالها واثارها فتعرف
ربك ايضا كذلك فبالاعتبار الثاني يكون كل نفس دليلا على ربه ومرآة
لمشاهدة صفاته وافعاله وكان محمد صلى الله عليه وسلم من حيث نفسه
اوضح دليل لجلاء مرآته وصفائها واشمله لجامعيتها الكمالات
كلها على ربه فان ذاته صلى الله عليه وسلم احدية جميع اجزاء العالم ومن البين
ان كل جزء من العالم دليل على اصله والاسم الذي هو ربه فافهم فهو صلى الله عليه وسلم
دليل على جميع الاسماء الالهية التي هي اصول اجزاء العالم وحيث حبب اليه
النساء فحن اليهن حنين الكل الى جزئه عرف ان اصل اشتياق الحق سبحانه
الى عبده الذي نفخ فيه من روحه اشتياق الكل الى جزئه والى هذا اشار
رضي الله عنه بقوله وانما حبب اليه النساء فحن اليهن لانه من باب
حنين الكل الى جزئه فابان بذلك عن الامر في نفسه من جانب الحق
في قوله في هذه النشأة الانسانية العنصرية ونفخت فيه من روحي
ثم وصف الحق نفسه بعد ما قال ونفخت فيه من روحي واثبت بينه وبين العبد
نسبة الكلية والجزئية بشدة الشوق الى لقائه لداود عليه السلام للمشتاقين
اي لاجلهم يا داود اني اشد شوقا اليهم يعني للمشتاقين اليه وهو لقاء خاص
لا يكون الا بعد الموت فانه قال في حديث الدجال ان احدكم لن يرى ربه

حتى

الذي صح

معرفته بربه

اي لاجل تنبيهاتها صح

فقال صح

١٩٥

حتى يموت فاشتياق الحق الى لقاء العبد اشتياقه بعد الموت وهذا هو اللقاء
الخاص الذي لا يكون الا بعد الموت فلا بد من الشوق لمن هذه صفته اي لان
يشتاق الحق الى هذه الرؤية التي تكون بعد الموت صفته فشوق الحق انما
يكون لهؤلاء المقربين اي اليهم مع كونه يراهم قبل موتهم فيحب ان يروه بعده
حتى يراهم رائين له وكونهم رائين له في المقام الدنيوي ذلك بما لم يخرج المقرب
عنه بالموت اراديا كان او طبيعيا فلم ترتفع عنه الحجاب الدنيوي لا يرى ربه
ولا يراه ربه رائيا له بحكم نفسه رؤية الحق اياه رائيا له به فهو كقوله حتى نعلم
مع كونه عالما بالمعلومات ازلا وابدا لان العلم الحاصل بالاختبار انما هو العلم
الحاصل في صور المظاهر فكذلك الحق سبحانه كان يراهم ازلا وابدا لكن رؤيته
الحاصلة بعد الموت انما هي في صور المظاهر وكذلك رؤيتهم اياه ايضا فيشوق
الى هذه الرؤية لكونها في صور المظاهر فهو يشتاق لهذه الصفة الخاصة
اي اليها دون رؤيته التي لا وجود لها الا بعد الموت فيقل بها اي بتلك الصفة
التي هي الرؤية اي يسكن بها لاعج الوصال شوقهم اي حرارة شوقهم اليه وقولنا
فهو يشتاق الى الصفة التي هي الرؤية بعد الموت باعتبار الاشتمال على
ذكر اشتياقه الى لقاء العبد كما قال نظيره في حديث التردد وهو اي حديث
التردد من هذا الباب اي من باب ذكر الاشتياق الى لقاء العبد
ما ترددت في شيء انا فاعله ترددي في قبض عبدي المؤمن يكره الموت
واكره مساءته ولا بد له من لقائي فبشره اي عبده المؤمن باللقاء حيث قال ولا بد له
من لقائي ما قال ولا بد له من الموت لئلا يغمه ذكر الموت ولما كان لا يلقى العبد المؤمن الحق
الا بعد الموت كما قال عليه السلام ان احدكم لن يرى ربه حتى يموت لذلك قال تعالى ولا بد له من
لقائي فاشتياق الحق ليس الا لوجود هذه النسبة وفي النسخة المقروءة عليه
رضي الله عنه فاشتياق الحق لوجود هذه النسبة اي الى وجود هذه الصفة النسبية
اعني لقاء العبد فانه نسبة بين الحق والعبد يحن الحبيب اي العبد المؤمن الى رؤيتي واني اشد
اليه حنينا ويقف التنفس اي يضطرب لشوق لقائي ويابى القضاء هو فلك
الرؤية فانه قدر لكل احد اجلا معينا لا يمكن تعديه ولا تاخيره فلكم الابين
من التحنن الى حلول الاجل ويشكو الحجب الا بينا فلما ابان الحق سبحانه انه
انه نفخ فيه من روحه فما اشتاق الا لنفسه فان روحه ليس الا نفسه هو بين منضبغ

لا بد صح

اي فعل تردد صح

يغمه صح

بصفة الحق الا ترى انه خلقه على صورته اي صفته لانه من روحه الذي هو نفسه
هويته كما عرفت ولما كانت نشأته من هذه الاركان الاربعة المسمى
في جسده اخلاطا حدث عن نفخه اي عن نفخ الحق فيه اشتعال بما في جسده
اي بسبب ما في جسده من الرطوبة التي هي كالدهن للسراج فكان روح الانسان
الحاصل من نفخه نارا لاجل نشأته العنصرية ولهذا ما كلم الله موسى الا في صورة
النار وجعل حاجته فيها فلو كانت نشأته طبيعية غير عنصرية كنشأة الملائكة
السماوية لكان روحه نورا اي ظاهرا في الصورة النورية لا الصورة النارية
وكنى عنه اي عن الروح وافاضته على البدن الانساني بالنفخ يشير الى انه من نفس
الرحمن فانه النفخ لا يكون الا من النفس فانه بهذا النفس الذي هو النفخ
ظهر عينه اي عين الروح في الخارج وباستعداد المنفوخ فيه يعني البدن كان الاشتعال
نارا لا نورا لانه عنصري لا طبيعي نوري فبطن اي استتر نفس الحق فيما كان به
الانسان انسانا يعني الصورة البدنية الانسانية ثم اشتق له منه شخصا على صورته
سماه امرأة فظهرت بصورته فحن اليها حنين الشيء الى نفسه وحنت
اليه حنين الشيء الى وطنه الذي كانت فيه قبل اشتقاقها وخروجها منه فحبب
اليه النساء فان الله احب من خلقه على صورته واسجد له ملائكته النوريين على عظم
قدرهم ومنزلتهم وعلو نشأتهم الطبيعية على العنصرية فمن هنالك اي من مقام
ان المرأة على صورة الرجل كما ان الرجل على صورة الحق وقعت المناسبة بين المرأة
والرجل في كون كل منهما صورة الاصل والصورة اعظم مناسبة اي بين الاصل
وبين ما هو صورة له وهي بالجر الاضافة بقي بينه ما عطف عليه اعني قوله
واجلها واكملها فانها اي الصورة زوج اي شفعت بوجودها وجود الحق
كما كانت المرأة شفعت بوجودها الرجل فصيرته زوجا فظهرت
الثلاثة التي هي الفردية الاولى حق ورجل وامرأة فحن الرجل الى ربه
الذي هو اصله كحنين لانه على صورته حنين المرأة اليه اي الى الرجل الذي كانت الذي هو
المرأة على صورته فحبب اليه ربه النساء اللاتي على صورته كما احب الله من هو على
صورته فما وقع الحب الا لمن تكون عنه اعني المرأة وقد كان حبه اي حب
الرجل لمن تكون الرجل عنه وهو الحق الذي خلق الرجل على صورته فلهذا قال
حبب ولم يقل احببت حكاية من نفسه لتعلق حبه بربه الذي هو على صورته

في كل صفة

في كل صفة حن في محبته لامرأته التي هي على صورته فانه احبها بحب الله اياه
فيتخلق بحب الله اياه في حبه لها تخلقا الهيا فان كلا من المحبتين حب من ذي الصورة
الى الصورة فيكون منشأ حبه هو هذا التخلق فلا يكون مستندا الى نفسه
فلذلك جاء بصيغة حبب على البناء للمفعول ولم يسنده الى نفسه
ولما احب الرجل المرأة طلب الوصلة اي غاية الوصلة التي تكون في المحبة
فلم يكن في صورة النشأة العنصرية اعظم وصلة من النكاح اي الجماع
مع المرأة ولهذا تعم الشهوة اجزاءه كلها ولذلك اي لعموم الشهوة
اجزاءه امر بالاغتسال منه اي من النكاح وكذا الحال في المرأة مطلب في الاغتسال
ايضا لعموم الشهوة اجزاءها فعمت الطهارة اجزاء كل منهما
كما عم الرجل الفناء فيها والمرأة الفناء فيه عند حصول الشهوة
كان الحق غيورا على عبده ان يعتقد انه يلتذ بغيره وانما قال يعتقد
لان الغيرة انما هي على هذا الاعتقاد والالتذاذ بغيره في الواقع وهذا الاعتقاد
انما هو من شأن المحجوبين فان العارف يعتقد حال التلذذ بها انه يلتذ بالحق الظاهر
فيها لا بالغير فطهره بالغسل ليرجع اي العبد عن هذا الاعتقاد بالنظر اي النظر
اليه اي الى الحق ومشاهدته والالتذاذ به فيمن فني فيه يعني المرأة
اذ لا يكون في الواقع الا ذلك اي الالتذاذ بالحق لا بالغير فاذا شاهد الرجل الحق
في المرأة من حيث صدورها عن الرجل كان شهوده في منفعل عن الرجل
وهو المرأة واذا شاهده اي الرجل الحق في نفسه من حيث ظهور المرأة عنه
اي عن الرجل شاهده في فاعل وهو الرجل وهذا الشهود انما كان للرجل
مع استحضار صورة ما تكون عنه واما اذا شاهده من نفسه من غير استحضار
صورة ما تكون عنه يعني المرأة فما كان شهوده الا في منفعل عن الحق بلا
واسطة وهو نفسه ولا شك ان هذه الشهودات الثلاث في منفصل
بعضها عن بعض من غير لزوم اتصال ومعية عنها فشهوده اي شهود الرجل
الحق في المرأة حين المواقعة اتم واكمل من هذه الشهودات لانه اي الرجل
يشاهد الحق فيها من حيث هو فاعل ومنفعل معا من غير انفصال بينهما
اما مشاهدة الحق فيها من حيث هو فاعل فلانها تؤثر في نفس الرجل بتهييج
الشهوة فيه واما مشاهدته فيها من حيث هو منفعل فمن حيث انه هالك

حين المواقعة ولا يشاهد الرجل الحق منفردا الا من حيث هو منفعل خاصة
اي بلا معية مشاهدته من حيث هو فاعل وذلك اذا شاهده من غير استحضار
ما تكون عنه او من حيث هو فاعل خاصة اي بلا معية مشاهدته من حيث
هو منفعل وذلك اذا شاهده من حيث ظهور المراة عنه وانما ترك هذا
الشق لانه يعلم بالمقايسة فان قلت اذا شاهد الرجل الحق في نفسه من حيث
انه فاعل مؤثر في المراة يمكن ان يشاهده في نفسه من حيث انه منفعل
ايضا فكيف يكون شهوده في المراة اتم واكمل قلنا شهوده في المراة
وان لم يكن اتم واكمل لكنه اتم واكمل كيفا لانه فناء في شهوده
في نفسه كما هو في شهوده في المراة على ما لا يخفى فلهذا احب صلى الله عليه وسلم
النساء لكمال شهود الحق فيهن اذ لا يشاهد الحق مجردا عن المواد ابدا
فان الله بالذات غني عن العالمين لا علاقة بينه وبين شيء في اصل الا بالشهود
ولا يغرم فاذا كان الامر من هذا الوجه ممتنعا ولم يكن الشهادة
اي الشهود الا في مادة فشهود الحق في النساء عند المواقعة اعظم الشهود
واكمله واعظم الوصلة بين الرجل والمراة في وجودهما الجسماني النكاح
يعني المواقعة وهو نظير التوجه الالهي على من خلقه على صورته ليخلفه لمن يصير
خليفة فيرى فيه صورته باعتبار التعين بل نفسه باعتبار عينه المطلقة
فظاهرها اي ظاهر مكونه وهو صورته خلقه وباطنه وهو عينه المطلقة
حق ولهذا اي لكونه باطنه حقا وصفه اي وسمه بالتدبير لهذا الهيكل الجسماني
فانه اي الحق يدبر اي بالباطن يدبر الامر من السماء وهو العلو الى الارض
وهو اسفل سافلين لانها اسفل الاركان كلها وسماهن بالنساء وهو جمع لا واحد
له من لفظه ولذلك اي لكونهن مسماة بالنساء قال عليه السلام حبب الي
من دنياكم ثلث النساء ولم يقل المراة فراعى تاخرهن في الوجود عنه
اي عن الرجل فان النساءة هي التاخير قال تعالى انما النسيء اي التاخير
زيادة في الكفر وذلك ان الكفار كانوا يصبرون عن القتل والنهب والفساد
الى ان يخرج الاشهر الحرم وكانوا يؤخرون الحرمة التي فيها الى شهر اخر ويقاتلون
فيها والبيع بنسيئة يقول بتأخير فلذلك اي لكونه النساءة دالا على التاخير
ذكر النساء لا المراة فما احبهن الا بالمرتبة اي الا بسبب مرتبتهن التي

هي

هي التاخر عن الرجال ولذلك ترى النساء مغلوبة تحت حكمهم وانهن محل الانفعال والتاثر عن الرجل فاحبهن لا للالتذاذ بالتاثير فيهن
وبظهور الاثار منهن كالاولاد فهن له اي للرجل كالطبيعة للحق التي
فتح فيها صور العالم بالتوجه الارادي والامر الالهي الذي هو نكاح في صورة
نكاح ومواقعة بين الذكر والانثى في عالم الصور العنصرية فاذا تعلق الامر
الالهي بوجوده في العالم العنصري ظهر بصورة النكاح والوقاع بين
ذكر وانثى او يترتب عليه الولد وكذا الامر الالهي هو همة وتوجه في عالم
الارواح النورية فاذا تعلق الامر الالهي بصدور نتيجة من الارواح النورية
ظهر بصورة هممهم وتوجهاتهم الى صدورها وكذلك الامر الالهي وترتيب
مقدمات في عالم المعاني للانتاج فاذا تعلق الامر الالهي بحصول
صورة علمية نظرية في ذهن احد ظهر بصورة ترتيب المقدمات
المنتجة لها وكله ذلك نكاح الفردية الاولى وصورة جمعيتها وهي الذات
الاحدية والاسماء الالهية والطبيعة الكلية وذلك النكاح هو السارية
في كل وجه من هذه الوجوه الثلثة فمن احب النساء على هذا الحد الذي ذكرنا
من العلم والمعرفة فهو اي حبه حب الهي ومن احبهن على جهة الشهوة
الطبيعية خاصة نقصه علم هذه الشهوة فكان صورة بلا روح عنده
وان كانت تلك الصورة في نفس الامر ذات روح ولكنها اي لكن روح
تلك الصورة غير مشهودة اي غير معلومة لمن جاء امراته او انثى غيرها
من السراري حيث كانت لمجرد الالتذاذ ولكن لا يدري لمن ذلك الالتذاذ
في مظهر الرجل وممن ذلك الالتذاذ في مظهر المراة فجهل من نفسه ما يجهل
الغير منه من الملتذ والملتذ به ما دام لم يسمه هو للغير بلسانه حتى
يعلم على البناء للفاعل والضمير للغير او على البناء للمفعول والضمير لما يجهل والحاصل
ان العارف بمحل الالتذاذ يعلم ذلك عند نفسه ويظهر للغير والجاهل به يخفى عنه ذلك
ويخفى للغير وان كان الالتذاذ نفسه ظاهرا له وللغير كما قال بعضهم صح عند الناس
اني عاشق غير ان لم يعرفوا عشقي لمن كذلك هذا اي الرجل الجاهل احب الالتذاذ
فاحب المحل الذي يكون الالتذاذ فيه وهو المراة ولكن غاب عنه روح
المسئلة فلو علمها لعلم بمن التذ ومن التذ فكان كاملا وكما نزلت

مطلب ان الحق لا يشهد مجردا عن المواد ابدا

المرأة عن درجة الرجل بقوله وللرجال عليهن درجة نزل المخلوق على الصورة
عن درجة من انشأه على صورته مع كونه على صورته فبتلك الدرجة
الرفيعة التي تميز الحق تعالى بها عنه اي عن المخلوق على الصورة وقوله
بها بدل من بتلك اي بتلك الدرجة الرفيعة كان الحق تعالى غنيا
عن العالمين وفاعلا اولا فان الصورة اي المخلوق على الصورة فاعل ثان
اي في المرتبة الثانية باعتبار مظهريته لفعل الحق فما له اي للمخلوق
على الصورة الاولية التي للحق فتميزت الاعيان الوجودية بعضها
عن بعض حقا كان او خلقا بالمراتب فاعطى كل ذي حق من اصحاب المراتب
حقه كل عارف فلهذا اي لاعطاء كل ذي حق حقه كان حب النساء لمحمد صلى الله عليه وسلم
من تحبيب الحق لا عن محبة نفسانية شهوانية لان حق الذي يستحق كان ذلك
التحبيب لا هذه المحبة وان الله تعالى اعطى كل شيء خلقه وهو اي ما اعطاه كل شيء
عين حقه اي حق ذلك الشيء فما اعطاه الله ذلك الشيء الا بالاستحقاق الذي
استحقه بمسماه اي بذاته يعني بذات ذلك الشيء المستحق وانما قدم النساء
في الحديث المذكور لانهن محل الانفعال كالطبيعة لا جرم تقدمت في الذكر
كما تقدمت الطبيعة بالذات على من وجد منها بالصورة اي بصورته
المعينة التي تحققها وليست الطبيعة على الحقيقة الا النفس الرحماني
فانه فيه انفتحت صور العالم الجسماني اعلاه واسفله لكن لا النفس بل بسريان
النفخ اي النفس الرحماني اولا في الجوهر الهيولاني القابل للصور الجسمانية
في عالم الاجرام خاصة دون عالم الارواح والاعراض وانفتاح تلك الصور
فيه ثانيا واما سريانها لوجود الارواح النورية فلا يكون الا بواسطة سريانها
في الطبيعة الجوهرية السارية في الجواهر الروحانية كلها وفي الاعراض الا بواسطة
الطبيعة العرضية التي هي جنس ~~الجوهرية السارية في الجواهر الروحانية~~ للاعراض
وهذا بخلاف ما عليه الحكماء من ان الطبيعة العرضية ليست جنسا لما تحتها
من ان الطبيعة الاعراض ذاتيا لها كالطبيعة الجوهرية بل امر عارض فذكر السريان
لوجود الارواح والاعراض سريان آخر غير سريانها في الهيولى الجسمانية
ثم انه عليه السلام غلب في هذا الخبر التانيث على التذكير لانه قصد التهمم اي الاهتمام
بالنساء فقال ثلث ولم يقل ثلثة بالهاء الذي هو لعدد الذكران اذ فيها

ذكر النساء

ثم ذكر النساء وفيها ذكر الطيب فالواو في وفيها للعطف على مقدر
وهو اي الطيب مذكر وعادة العرب ان تغلب التذكير على التانيث
فيقول نحو الهند وزيد خرجوا ولا تقول خرجن فغلبوا التذكير وان كان واحدا
على التانيث وان كن جماعة فراعى صلى الله عليه وسلم المعنى الذي قصد به اي بالتحبيب
وذلك المعنى هو التهمم بالنساء بترجيح التانيث على التذكير وذلك التهمم
انما هو في التحبب اي فيما تحبب اليه عليه السلام مالم يكن يؤثر هو عليه السلام
بنفسه حبه وهو النساء وحاصله عليه السلام راعى التهمم بالنساء فيما تحبب
اليه بناء على اصل الهي من غير ان يؤثر هو بنفسه جهتين فما في قوله مالم يكن
موصولة وهي فاعل التحبب فعلمه الله مالم يكن يعلم هو بنفسه وهي المعنى
الباعث على تغليب التانيث على التذكير خلاف ما جرت به عادة
العرب وكان فضل الله عليه عظيما فغلب التانيث على التذكير بقوله
ثلث بغير هاء فما اعلمه صلى الله عليه وسلم بالحقائق وما اشد رعايته للحقوق ثم انه
صلى الله عليه وسلم تنبيها بلسان الاشارة على ان الخاتمة نظير السابقة
الازلية جعل الخاتمة في الحديث المذكور نظيرة الاولى في التانيث
وادرج بينهما التذكير فبدأ بالنساء وختم بالصلاة وكلتاهما تانيث
والطيب بينهما كهو اي كالنبي صلى الله عليه وسلم في وجوده فان الرجل مدرج
بين ذات ظهر ذلك الرجل عنها وبين امرأة ظهرت عنه فهو بين مؤنثين
تانيث ذات وتانيث حقيقي كذلك النساء تانيث حقيقي والصلاة
تانيث غير حقيقي والطيب مذكر بينهما كآدم بين الذات الموجود هو عنها
وبين حواء الموجودة عنه وان شئت قلت الصفة كالعلم والارادة والقدرة
مؤنثة ايضا وان شئت قلت القدرة مؤنثة ايضا فكن على اي مذهب شئت
فانك لا تجد الا التانيث يتقدم حتى عند اصحاب العلة الذين جعلوا
الحق علة في وجود العالم وهم الحكماء وفي التعبير عنهم باصحاب العلة ايهام
لطيف والعلة مؤنثة واما حكمة الطيب مما حبب اليه صلى الله عليه وسلم جعل
وجعله بعد النساء في الذكر منبئا عن تاخره عنها في الرتبة اما الاول فلما في
النساء من روائح التكوين متضاعفة اي تكوين امرأيها في انفسها وتكون
الاولاد منها وفيها مرتبة بعد مرتبة واما رواه لحكم فالنفحات الجودية ولا نعلم

الرحمانية الوجودية التي تتسم منها من حيث انفسها ومن حيث اولادها الذين
منهم الطيبون والطيبات فلما وجدت النساء بمقتضى قوله حبب الي النساء مربية
المحبوبية له صلى الله عليه وسلم كذلك لروائح الطيبة الفايحة منهن عند لقائهن وعناقهن
صارت محبوبة له صلى الله عليه وسلم فان اطيب الطيب عناق الحبيب اي ما يتم عناقه
كذا قال في المثل السائر وحيث حبب اليه تلك الروائح بتبعية النساء
حبب اليه الطيب بكون وراءها حصولها واما الثاني فلان النساء
في اصل جبلتهن للقابلية والانفعال عما فوقهن والنبي صلى الله عليه وسلم
ما خلق عبدا بالاصالة اي منفعلا متأثرا عن سيده ومولاه في اصل جبلته
لم يرفع قط راسه الى السيادة التي هي الظهور بالفعل والتاثير بل لم يزل ساجدا
على جهة عبودية وانقطاع كونه منفعلا غير متجاوز عن اصله حتى قواه الله فجمع ما كونه
فاعطاه رتبة الفاعلية والتاثير في عالم الانفاس حتى اي بجوامع الكلم التي هي الاعراف
الطيبة المتاخرة عن رتبة عبدية فحبب اليه الطيب فلذلك اي لترتب الاعراف
الطيبة المترتبة على رتبة فاعلية المتاخرة عن جهة عبودية التي هي القابلية
والانفعال جعل اي الطيب بعد النساء التي هي صورة تلك القابلية والانفعال
فراعى صلى الله عليه وسلم في هذا الحديث الدرجات التي للحق سبحانه في قوله رفيع الدرجات
ذو العرش والعرش اشارة الى النفس الرحماني المعبر عنه بالطبيعة الكلية الاستوائية
اي الاستواء الحق عليه باسمه الرحمن فلم يبق فيما حوى عليه ذلك العرش من الصور
الجسمانية والجسدانية والروحانية والمعاني لا سيما الالهية والحقائق
الكونية المسماة بالاعيان الثابتة من لا نقصت الرحمة الالهية وهو ما
يدل عليه قوله تعالى ورحمتي وسعت كل شيء ذو العرش الذي هو النفس الرحماني ايضا
وسع كل شيء والمستوي عليه اسم الرحمن فتحقيقته اي بحقيقة العرش او حقيقة
اسم الرحمن المستوي عليه يكون سريان الرحمة في العالم كما بيناه في غير موضع
من هذا الكتاب ومن الفتوحات المكية وقد جعل الطيب الحق تعالى واستعمله
فهذا الالتحام النكاحي المعلوم لكل احد في براءة عائشة رضي الله عنها
فقال الخبيثات للخبيثين والخبيثون للخبيثات والطيبات
للطيبين والطيبون للطيبات اولئك مبرؤون مما يقولون
في شانهم من الخبائث التي قد نسبوها اليهم فخجلوا والجموا اي افواههم الذا

على احوالهم طيبة اي مبراة عن النقص والخبث لان القول نفس وهو
عين الرائحة فيخرج بالطيب والخبث على حسب ما يظهر به من الدلالة
على اعيان الموجودات واحوالها في صورة النطق صدقا كان وكذبا فمن حيث
هو الحق منسوب الى الله بالاصالة كله طيب فهي بهذا الاعتبار طيب
ومن حيث ما يحمد بعضه ويذم بعضه لانتسابه الينا فهو طيب وخبيث
فقال صلى الله عليه وسلم في خبث الثوم هي شجرة اكره ريحها ولم يقل اكرهها
فالعين لا تكره وانما يكره ما يظهر منها والكراهة لذلك اي لما يظهر منها
اما وافقه عرفا وعادة بان يكون هذا الكراهة بمجرد اعتيادهم ومشاهدة
عرف ابناء زمانه من غير ملاحظة غرض صحيح كما هو المشاهد من تلبس
اهل كل بلد بنوع من اللباس يكره غيره او بعدم ملايمة طبع اي بسبب
عدم ملايمة لطبع ~~بان يكون موافقا لغرض الحارم كالحريص على~~
~~اكتساب المال والجاه فانه يكره كل امر تعوقه عن ذلك الاكتساب~~
~~بسبب عدم ملايمة~~ اي حكم شرعي كبعض الحارم كالاعمال
البدنية التي يكرهها لما في طبعه وجبلته من الكسل والبطالة او بسبب
عدم ملايمة غرض بان لا يكون موافقا لغرض الحارم كالحريص على
اكتساب المال والجاه فانه يكره كل امر يعوقه عن ذلك الاكتساب
او بسبب عدم ملايمة شرع اي حكم شرعي كبعض المنكرات الشرعية
التي يكرهها المتشرع مع انها موافقة لطبعه او نقص عن كمال
مطلوب عطف على عدم ملايمة طبع اي او يكون مبدأ الكراهة بسبب نقص
المكروه عن الكمال المطلوب منه كما يكره بعضنا بعضا لجهله وعدم اتصافه
بالاخلاق المرضية والافعال الحسنة وما ثم شيء يكون سببا لكراهة
غير ما ذكرناه من الاسباب الخمسة ولما انقسم الامر الى خبيث وطيب
كما قررناه حبب اليه الطيب دون الخبيث تحببا الهيا لا حبا طبيعيا
ووصف النبي صلى الله عليه وسلم الملائكة بانها تتاذى بالروائح الخبيثة
وهذا مبدأ كراهتهم الانسان لما في هذه النشأة العنصرية
الانسانية من التعفين فانه مخلوق من صلصال وهو الطين الجاف
المنتن من حمإ وهو الطين الاسود المنتن مسنون اي متغير الريح

فيكرهه الملكي بالذات لصفاء روحانيتها عن الامور المذكورة ولذلك
امرنا بطهارة الثوب والبدن ودوام الوضوء واستعمال الروائح
الطيبة ليحصل المناسبة بيننا وبين الملكية فنلحق بالطيبين وذلك
لتضرر الامور المتقابلة بعضهم ببعض كما ان مزاج الجعل يتضرر بروائح
الورد وهي من الروائح الطيبة عند الانسان فليس الورد اي ريحه عند الجعل بريح
بريح طيبة ومن كان على مثل هذا المزاج الجعل صورة في الامور الحسية
الجسمانية ومعنى في المكاره العقلية الروحانية اضر به الحق اذا سمع
كما اضر بالجعل رائحة الورد وسر بالباطل سرور الجعل بالرائحة الخبيثة
والذي يدل على ذلك هو قوله تعالى والذين امنوا بالباطل وكفروا بالله
وصفهم بالخسران فقال اولئك هم الخاسرون الذين خسروا انفسهم
فان من لم يدرك الطيب مميزا اياه من ~~الطيب من كل شيء وما ثمة~~
الخبيث فلا ادراك له فما حبب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم بالتحبب
الالهي دون حب الطبيعي الا الطيب من كل شيء وما ثمة اي في الوجود
الا هو اي الطيب وهل يتصور ان يكون في العالم مزاج لا يجد الا
الطيب من كل شيء ولا يعرف الخبيث ام لا قلنا لا يكون فانا ما وجدنا
في الاصل الذي ظهر العالم منه وهو الحق فوجدناه يكره ويحب وليس
الخبيث الا ما يكره ولا الطيب الا ما يحب والعالم على صورة الحق والانسان
على الصورتين صورة الحق وصورة الخلق فلا يكون ثمة مزاج لا يدرك الا الامر
الواحد من كل شيء بل ثمة مزاج يدرك الطيب من الخبيث اذ لا خبيث الا وله
نصيب من الطيب ولو بالنسبة الى بعض الامزجة مع علمه بان خبيثه بالذوق
طيب بغير الذوق طيب فيشغله ادراك الطيب منه عن الاحساس بخبثه
هذا قد يكون واما رفع الخبيث من العالم اي من الكون فانه لا يصح ورحمة الله
حاصلة في الخبيث والطيب على السواء والخبيث عند نفسه طيب والطيب عنده
خبيث فما ثمة شيء طيب الا وهو من وجه في حق مزاج ما خبيث وكذلك بالعكس
واما الثالث الذي كملت به الفردية فالصلاة فقال صلى الله عليه وسلم وجعلت
قرة عيني في الصلاة لانها اي الصلاة اذا وقعت على وجه الكمال
كما قال علي رضي الله عنه لم اعبد ربا لم اره مشاهدة ومشاهدة المحبوب تقر عين المحب

وذلك

وذلك اي كوننا مشاهدة لانها مناجاة بين الله وبين عبده ولا بد في
المناجاة من مشاهدة كل من طرفي المناجاة للآخر ولان المناجاة
ذكر والمناجي ذاكر والذاكر جليس المذكور والجليس يشاهد الجليس
وكون المناجاة بين الله وعبده لكون الذكر بينهما كما قال تعالى فاذكروني
اذكركم وهي اي الصلاة عبادة مقسومة بين الله وعبده نصفين
فنصفها لي ونصفها لعبدي ولعبدي ما سأل يقول العبد بسم الله الرحمن الرحيم
يقول الله ذكرني عبدي يقول العبد الحمد لله رب العالمين يقول الله حمدني عبدي
يقول العبد الرحمن الرحيم يقول الله اثنى علي عبدي يقول العبد مالك يوم
الدين يقول الله مجدني عبدي فوض الي عبدي فهذا النصف كله له تعالى
خالص ثم يقول العبد اياك نعبد واياك نستعين يقول الله هذا بيني وبين
عبدي ولعبدي ما سأل فاوقع الاشتراك في هذه الآية يقول العبد
اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم
ولا الضالين يقول الله فهؤلاء لعبدي ولعبدي ما سأل فخلص هؤلاء
لعبده كما خلص الاول له تعالى فيعلم من هذا وجوب قراءة الحمد لله رب العالمين
فمن لم يقرأها فما صلى الصلاة المقسومة بين الله وبين عبده ولما كانت
اي الصلاة مناجاة لما قال عليه السلام المصلي يناجي ربه فهي اي الصلاة
ذكر للحق تعالى لانه لا بد في مناجاة الحق من ذكره ولو بمجرد خطوره وحضوره
في القلب ومن ذكر الحق فقد جالس الحق وجالسه الحق فانه صح في الخبر الالهي
انه تعالى قال انا جليس من ذكرني ومن جالس من ذكره وهو ذو بصر رأى
جليسه فهذه الصلاة مشاهدة عيانية روحانية في المقام الجمعي
ورؤية عينية بصرية في المظاهر الفرقية فان لم يكن ذا بصر لم يره
فمن هنا يعلم المصلي رتبته هل يرى الحق هذه الرؤية في هذه الصلاة
ام لا فان لم يره فليعبده بالايمان كأنه يراه وهو المسمى بالاحسان
وهو دون المشاهدة واعلى من الايمان الغيبي لانه مشبه بالرؤية
وهو الصورة الخيالية فيخيله في قبلته عند مناجاته ويلقي السمع
لما يرد به الباء المتعدية اي لما اورده عليه الحق من الواردات
الروحانية والمعاني الغيبية فان كان اماما لعالمه الخاص به

من الاشخاص المشاركين له في هذا العالم في الصلاة وللملائكة المصلين
معه ان لم يكن اماما لعالمه الخاص به فان كل مصل منهم امام بلا شك
فان الملائكة يصلي خلف العبد اذا صلى وحده كما ورد في الخبر فقد حصل له
رتبة الرسول في الصلاة فان الامامة للنبي من مراتب الرسالة
وقوله فقد حصل لجواب الشرط والصلاة هي النيابة عن الله
اذا قال المصلي نيابة عن الله سمع الله لمن حمده فيخبر نفسه ومن خلفه
بان الله قد سمعه اي قبل حمد من حمده فيقول الملائكة والحاضرون ان كان مع الحاضر من
ربنا لك الحمد فان الله قال على لسان عبده سمع الله لمن حمده فانظر علو رتبة الصلوة
والى ان تنتهي بصاحبها فمن لم يحصل درجة الرؤية في الصلاة فما بلغ غايتها
المطلوب منها ولا كان له فيها قرة عين لانه لم ير من يناجيه فان لم يسمع
ما يرد به الحق عليه فيها اي في الصلوة فما هو ممن القى السمع ومن لم يحضر فيها
مع ربه مع كونه لم يسمع ولم ير فليس بمصل اصلا ولا هو ممن القى السمع وهو
شهيد وما ثم عبادة تمنع من التصرف في غيرها ما دامت اي ما بقيت
وثبتت فما دامت تامة ويحتمل ان يكون ناقصة والخبر محذوف اي ما دامت
كاينة قائمة سوى الصلوة وذكر الله فيها اكبر ما فيها وانما ثبتت الاكبرية
لذكر الله فيها لما تشتمل الصلوة اي لاجل ما تشتمل الصلاة عليه من اقوال
متعددة وافعال كثيرة مستحقرة بالنسبة الى ذكره تعالى وقيل معناه
ذكر الله اكبر ما فيها لما تشتمل الذكر عليه من انواع الذكر اللفظي في الذكر الفعلي
الذي يتعلق بباقي الجوارح باطنه وظاهره وقد ذكرنا صفة الرجل
الحاضر في الصلوة في الفتوحات المكية في باب طويل الوجد
لان الله يقول ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر فينبغي ان يبين المراد بالفحشاء
والمنكر حتى يجتنب عنهما المصلي ويكون من الرجال الكاملين في صلاتهم فكل امر يغاير
الصلوة فاشتغال المصلي بها حين هو مصل من قبيل الفحشاء والمنكر لانه
شرع للمصلي ان لا يتصرف في غير هذه العبادة ما دام فيها وما دام يقال له
هو مصل فاذا تصرف في غيرها على خلاف ما شرع له فذلك التصرف منه من قبيل
الفحشاء والمنكر وفي الفتوحات ان معناه بحسب الظاهر ان المصلي
ما دام في الصلوة ما يتمكن من فعل الفحشاء والمنكر بقدرها وبحسب الباطن ان

وافعاله صح

العبادة

العبادة الحقيقية تنهى عن الفحشاء والمنكر اللذين هما بمعنى رؤية الغير
ورؤية نفس السالك المتوجه الى الله فان هذا هو الفحشاء والمنكر المنهي
عنهما لا غير ولما كان ذكر الله يحتمل معنيين احدهما ان يكون من قبيل
اضافة المصدر الى المفعول والثاني ان يكون من قبيل اضافته الى الفاعل
وقد اشار فيما سبق الى المعنى الاول اراد ان يشير الى الثاني فقال

المعنى صح

ولذكر الله اكبر يعني فيها اي الذكر الذي يكون من الله لعبده حين يجيبه
في سؤاله والثناء عليه اكبر من ذكر العبد ربه فيها اي في الصلوة لان الكبرياء
اي العلو له تعالى في ذاته وصفاته وافعاله ولذلك اي لاجل ان المراد بالذكر
ذكر الله لعبده في مقابلة ما يصنع العبد من السؤال والثناء قال الله تعالى
والله يعلم ما تصنعون يعني في صلاتكم من الاقوال والافعال وقال او القى
السمع وهو شهيد فالقاء السمع هو لما يكون من ذكر الله اياه فيها ومن قبيل
ذلك المذكور من الحقائق المودعة في الصلاة ان الوجود لما كان عن حركة
معقولة لا محسوسة نقلت العالم من العدم اي الثبوت العلمي مع عدم
اتصافه بالوجود العيني الى الوجود العيني عمت الصلوة جميع الحركات
الوجودية الطبيعية لا الارادية وهي ثلث حركة مستقيمة وهي حال
قيام المصلي فانه لا يتحقق القيام الا بالحركة من السفل الى العلو على الاستقامة
فالمراد بالحركة المستقيمة ما يكون من جهة السفل الى العلو وهو ما يضاد
المنكوس لا المستديرة كما هو مصطلح الحكيم وحركة افقية وهي
حال ركوع المصلي فانه لا يتيسر الا بتحريك رأسه نحو الافق وحركة منكوسة
وهي حال سجوده فانه لا يتحقق الا بالانتكاس فحركة الانسان مستقيمة
فانه لا يتحرك بالطبع في نمو حركة اظهر مما لواها الا على الاستقامة فانه
كانه يصعد رأسه الى السماء وحركة الحيوان ما عدا الانسان افقية
فانه يتحرك في نمو حركة اظهر مما لواها نحو الافق وحركة النبات منكوسة
فان رأس النبات هو اصله الذي به يتغذى فجعل حركتها منكوسة
انما هو لمجرد انتكاسه لا لانتكاس حركته فان حركته من السفل
الى العلو على ما لا يخفى ولا يبعد ان يقال انتكاس حركته انما هو باعتبار
عروقه الثابتة في الارض فله حركتان حركة مستقيمة وحركة

منكوسه ولو جعلت الحركة المستقيمة عبارة عن الحركة من القدم
الى الراس والحركة المنكوسه عبارة عن الحركة من الراس الى القدم لاستقام الكلام
من غير تكلف وليس للجماد اذا خلي وطبعه من غير ان اخرجه قاسر من حيزها
حركة مرادية ولهذا انحصرت الحركات الطبيعية في الثلث فاذا تحرك
حجر مثلا اما بتحريك قاسر له عن حيزه او بحركته الى حيزه بعد ذلك التحريك
فانما يتحرك بغيره لا بذاته ثم اعلم ان الحركات الثلث التي للمصلي في
صلاته انما هي اشارة الى حركات الوجود الساري في حقائق العالم
اما كنقلها من العدم الى الوجود وذلك حركة منكوسة من اعلى عليين
اعني التعين الاول الى اسفل سافلين اعني وجود الانسان بصورته العنصرية
واما لايصالها وارجاعها الى من انتشاء عنه ولا يتصور ذلك الا
في الانسان فان في استعداده الرجوع الى ما ابتدء عنه وذلك حركة مستقيمة
من اسفل سافلين الى اعلى عليين واما لايصال كل حقيقة من الحقائق الافاقية
الى كمالها اللائق بها وذلك حركة افقية عرضية لا طولية ولا يبعد ان
يجعل قول الشيخ رضي الله عنه وليس للجماد حركة ايماء الى ان القعدة الاخيرة
من الصلوة التي لا حركة فيها المنطوية على التشهد اشارة الى اعلى
مراتب الشهود الذي هو مستقر الكمل بحيث لا يتحركون عنها
ولا يفارقونها ابد الابدين والله تعالى اعلم واما قوله اي حكاية قوله
وجعلت قرة عيني في الصلوة حيث اي بصيغة الفعل المبني للمفعول
ولم ينسب الجعل الى نفسه فان تجلي الحق بفتح الجيم جواب
اما اي الحكمة فيه ان تجلي الحق للمصلي انما هو راجع اليه تعالى لا الى المصلي
فانه اي الحق سبحانه لو لم يذكر هذه الصفة عن نفسه ولم يظهر بها
والمراد بها ذكره الله للعبد بتجليه عليه عند سؤاله والثناء عليه لا قرة
بالصلوة من غير تجل منه فلما كان منه ذلك اي ذكره للعبد بالتجلي
بطريق الامتنان كانت المشاهدة المترتبة عليه ايضا بطريق
الامتنان فقال وجعلت قرة عيني في الصلوة من غير ان يكون
لنفسه دخل في هذا الجعل سوى استعداده الراجع الى الفيض
الاقدس وليس اي قرة العين الا مشاهدة المحبوب التي تقر بها

عين

عين المحب والقرة اما من القر بمعنى البرد فيكون قرة العين
كناية عن المسرة فان عين المسرور تبرد لقرار باطنه وعين المهموم
تسخن لاضطراب باطنه واما من القرار فيكون المراد حينئذ بقرة العين
ما يستقر عليه العين ولما كان المشهور ان قرة العين ماخوذة
من القر بمعنى البرد كما ذكرنا اراد رضي الله عنه ان يشير الى جواز اخذها
من القرار فانه انسب الى المقام والطف فقال من الاستقرار
فيستقر العين عند رؤيته فلا ينظر معه الى شيء غيره سواء كانت
تلك الرؤية في شيء من المجالي الصورية كما تجلي لموسى عليه السلام
في صورة النار ولنبينا صلى الله عليه وسلم في صورة شاب
امرد وفي غير شيء من تلك المجالي كما في التجليات الذاتية الذوقية
المعنوية ولذلك نهي عن الالتفات في الصلوة فان الالتفات
شيء يختلسه الشيطان من صلوة العبد فيحرمه الشيطان
مشاهدة محبوبه في زمان الالتفات بل لو كان الحق محبوب هذا
المصلي الملتفت على صيغة اسم الفاعل ما التفت في صلاته الى غير قبلته بوجهه
الباء متعلقة بالالتفات اي ما التفت بوجهه ولا يصرفها الى غير قبلته التي
هي مشاهدة محبوبه اذ ليس من شان المحب ان يصرف نظره
عن مشاهدة محبوبه عند تيسرها وان شاء وان لم يزل يظهر
حاله عند الناس على احسن وجه ويلقي معاذيره فيما يظهر لهم
من النقائص لكنه يعلم حاله في نفسه هل هو بهذه المثابة في
هذه العبادة الخاصة ام لا فان الانسان على نفسه بصيرة
ولو القى معاذيره فهو يعرف كذب من صدق في نفسه عندها
يظهر حاله الى الناس لان الشيء اي شيء كان لا يجهل حاله فان حاله
له ذوقي اي ادراك حاله ذوقي وجداني لا حاجة فيه الى امر خارج عنه
فكيف يفارقه وهذا التعميم بناء على ان العلم لازم للوجود فكل ما اتصف
بالوجود اتصف بالعلم لكن بحسب استعداده ثم ان مسمى الصلوة له
قسمة اخرى فالمراد بمسمى الصلوة ما يسمى صلوة فالمعنى المشترك
بين كلا قسميه هو هذا المفهوم العام كما يقال مسمى العين اي ما يسمى هذا

لا سيما ذهب او عين جارية او ذات قائمة بنفسها او غير ذلك
وهكذا كل مشترك لفظي يصح انتسابه بهذا التأويل فان نعم
امرنا ان نصلي له واخبرنا بانه يصلي علينا بقوله هو الذي يصلي عليكم وملائكته
ليخرجكم من الظلمات الى النور فالصلوة منقسمة بالصلوة منه
فاذا كان هو المصلي فانما يصلي باسمه الاخر فان المصلي هو الفرس
التابع المتاخر عن المجلي وهو السابق في حلبة السباق فيتاخر
الحق عن وجود العبد وهو الحق المتاخر عن الحق بخلق العبد في قلبه
بنظره الفكري ان كان ذا راي وفكر او بتقليده لغيره ان لم يكن ذا راي
وفكر وهو الاله المعتقد فيكون الاعتقاد تابع لوجود المعتقد
فيتاخر عن وجوده ويتنوع الاله المعتقد بحسب ما قام بذلك
المحل القائم هذه الصورة الاعتقادية من الاستعداد للصور
تنوع الماء مثلا بحسب ما قام بمجلاه من الاناء من الاعراض المحسوسة
التي اجلها اللون كما قال الجنيد حين سئل عن المعرفة بالله والعارف
فقال لون الماء لون انائه يعني حال المعرفة في مراتبها التقييدية انما
هي بحسب حال العارف في استعداداتها المتفاوتة للمعرفة كما ان
الماء لا لون له في حد ذاته ويتلون بالوان ظروفه وان كان ظروفه
مما لا لون له فلا يتلون بلون بل يبقى على عدم لونيته وهو اي قول
الجنيد جواب سادّ اي سد بصاحبه مستقيم اخبر عن الامر بما
هو عليه فان كان العارف من اصحاب الاعتقادات التقييدية
فكرية كانت او تقليدية فحاله كحال الماء المتلون بلون
اناء المتلون ~~اناء المتلون~~ وان كان هيولاني الوصف
قابلا لجميع صور الاعتقادات تابعا للتجليات الالهية
الاسمائية من غير تقيد ببعضها فحاله ما قيل شعر فيكون لون
الماء لون انائه انا الان من ماء اناء بلا لون فهذا اي الاله
المعتقد هو الذي اخبر وهو الاول فكنا فيه اي في مقام
صلوتنا له متاخرين عنه كما ذكرناه في حال هو في هذا الاسم وهو الاله المعتقد
الذي له الاسم من خلفكما ان في صورة صلوته علينا له الاسم الاخر ولنا الاسم الاول

كذلك

كذلك يكون في صلوتنا له لنا الاسم الاخر وله الاسم الاول فنكون نحن عنده بحسب حالنا
اي بحسب احوالنا التي نتحول فيها بحسب تقلبنا في الشئون والافعال
فلا ينظر الحق الينا اي لا يتجلى علينا الا بصورة ما جئناه بها في كل لحظة
ولمحة من تلك الاحوال التابعة لتقلبنا في شئوننا وافعالنا فباعتبار هذه
التبعية نحن مصلون له متاخرون عنه وباعتبار تجليه علينا بحسب
استعدادنا هو مصل علينا فان المصلي هو المتاخر عن السابق
في الحلبة فيصح التعبير به عن كل من الحق والعبد والحاصل ان للحق سبحانه
تجليين احدهما تجليه بصور استعدادات العبد من حيث تقلبه
في الشئون والافعال فاستعدادات العبد في هذا التجلي تابعة
لتقلبه في الشئون والافعال والثاني تجليه عليه بحسب تلك
الاستعدادات فهو سبحانه في هذا التجلي تابع للاستعدادات
فبالاعتبار الاول نحن نصلي له وبالاعتبار الثاني هو
يصلي علينا وبالنظر الى هذين الاعتبارين حمل صاحب
اللمعات قول الجنيد تارة على معنى لون المحبوب لون محبه
وتارة على معنى لون المحب لون محبوبه وفي كل كل قد علم
صلوته وتسبيحه اي كل منا ومن الحق فالعبد علم صلاته اي تبتله
في التأخر في عبادته ربه وتسبيحه اي الذي يعطيه من التنزيه
استعداده الفطري الاصلي فان اصل الاستعداد انما يعطي التنزيه
وكذلك الحق علم صلوته اي رتبته تاخره عن العبد فيما ذكرنا
وتسبيحه اي تطهيره العبد عن دنس النقايص الامكانية
فما من شيء الا وهو يسبح بحمد ربه الحليم اي المتنزل الى رتبة من هو دونه
وهو التنزل هو ظهوره الاشيا دون ظهاره كمالاته فهو ناظر الى الحمد
الغفور اي الساتر هذا التنزل كما هو مقتضى التنزيه والتسبيح
ولذلك اي لعموم التسبيح كل شيء لا نفقه تسبيح افراد العالم على التفصيل
واحدا واحدا لانا لا نقدر على الاطلاع على تفاصيل الوجود واسرارها
باسرها بل لا نفقه على سبيل التفصيل الا تسبيح بعضها واما تسبيح الكل
فلا نفقهه الا على سبيل الاجمال هذا كله في التسبيح والحمد الذي

الذي

في مرتبة صلاة العبد فالمصلي والمسبح والحامد في هذه المرتبة
هو العبد وثمة مرتبة اخرى وهي مرتبة صلوة الحق على العبد فالمصلي
والمسبح والحامد في هذه المرتبة هو الحق ويصح بعود الضمير
الى العبد المسبح على انه لسان من السنة الحق يسبح ويحمد به
فيها اي في تلك المرتبة وذلك الضمير هو الضمير المجرور الذي
في قوله وان من شيء الا يسبح بحمده اي بحمد ذلك الشيء فالضمير
الذي في قوله بحمده يعود على الشيء اي يسبح بالثناء الذي يكون عليه
فان الحمد هو الثناء وثناء الحق على الشيء بما هو فيما يثني به ثناء الحق
على نفسه فان العبد مصنوع له تعالى وثناء الصنع راجع الى الصانع
كما قلنا في المعتقد انما يثني في صلوة التي هي صلوة العبد للحق
على الاله المجعول الذي في معتقده فيرتبط به نفسه بربط العبيد
بالاله الغير المجعول وهكذا ما كان من عمله فهو راجع اليه فما اثنى الا على
نفسه فانه من مدح الصنعة فانما مدح الصانع بلا شك
فان حسنها وعدم حسنها راجع الى صانعها والمدح والذم راجعان
اليهما والاله المعتقد مصنوع للناظر فيه ان كان ذا نظر واما المقلد
فهو انما يقلد ذا نظر فالهه ايضا مصنوع للناظر فيه وهو صنعة المقلد
له وثناؤه على ما اعتقده ثناؤه على نفسه ولهذا يذم معتقد
غيره فانه على خلاف ما صنعه ولو انصف انصاف عارف بالامر لم يكن
له ذلك الذم لمعتقد غيره الا ان صاحب هذا المعبود الخاص جاهل
لا انصاف له بلا شك في ذلك لحصره الحق في صورة اعتقاده المعمول له
لاعتراضه على غيره فيما اعتقده في الله الجامع لجميع ما سواه بحقيقته المطلق
الجمعية الاحدية اذ لو عرف ما قال الجنيد لون الماء لون انائه لسلم
لكل ذي اعتقاد ما اعتقده وعرف الله في كل صورة قال رضي الله عنه
عقد الخلائق في الاله عقايدا وانا شهدت جميع ما اعتقدوه
وكل معتقد فهو ظان ظنا غير مطابق للواقع باعتبار حصره في
صورة معتقده وان كان صادقا باعتبار انه من صورة فهو ليس بعالم
بالامر على ما هو عليه ولذلك اي لاجل ان كل معتقد ظان قال تعالى انا

عند ظن عبدي بي اي لا اظهر له الا في صورة معتقده فان شاء اطلق على
ما هو عليه اطلق وشاهد الحق في جميع الصور الاعتقادية وغيرها
وان شاء قيد ببعضها على ما هو عند اصحاب النظر والتقليد واله
المعتقدات اي الاله الذي له نسبة الى صورة خاصة من الصورة
المعتقدة بالنسبة الى كل معتقد تاخذه الحدود وهو الاله الذي
وسعه قلب عبده فان الاله المطلق من حيث اطلاقه لا يسعه شيء لانه عين
الاشياء وعين نفسه فالوجود كله عينه ونفسه والشيء لا يقال فيه يسع
نفسه ولا لا يسعها فافهم فان ذلك معنى اطلاقه الذاتي وهذا هو كشف
الحق الذي لا سبيل اليه الا لمن خلص من التقييد بالاعتقادات الجزئية الفكرية
والتقليدية والله يقول الحق بلسان العبد وهو يهدي السبيل
اليه وينصب الدليل عليه لقد وفق للفراغ عن كتابة ختام هذه
الفصوص وكشف ابهام هذه النصوص العبد المتذلل بالشخوص بين يدي
عموم اهل الخصوص عبد الرحمن ابن احمد الجامي تجاوز الله عن زلات اقدامه ومزالق اقلامه
غرة جمادى الاولى المنتظم في سلك شهور
سبع وتسعين وثمانمائة

وصلى الله على سيدنا
محمد واله
وصحبه
وسلم

وكان الفراغ من نساخته وقت العصر نهار الخميس ٢٠ مضت من شهر صفر المبارك
سنة ١٠٨٦ من الهجرة النبوية على صاحبها افضل الصلوة والسلام بخط شارب
مشرب اهل العشق والعشاق الاخ الحافظ الفاضل
العامل عبد اللطيف بن عبد الرزاق حفظه الله تعالى
بما حفظ به الانبياء والاولياء بحق صاحب الشفاعة
محمد واله واصحابه اهل الفضل والكرامة آمين

وصلى الهي كل يوم وليلة على من لنا يوم القيمة يشفع

فائدة

ونعلم

اعلم ان الله تعالى بلطيف حكمته بادى الوجود من تعالم فتقه كما قال سبحانه اولم ير الذين كفروا ان السموات والارض كانتا رتقا ففتقناهما فالرتق اتحاد الشيء والجامع والفتق هو فرق اقتحي وامتيازه فحال الرتق هي كون العالم باسره عقلا محضا وحال الفتق هي امتيازه عن الكل كما جاءت الاخبار الصحيحة حيث اخبر صلى الله عليه وسلم ان اول ما خلق الله عز وجل درة بيضاء الحديث فتلك الدرة هي العقل الذي اخبر به صلى الله عليه وسلم اول ما خلق الله العقل الحديث وذلك العقل هو نور رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي اخبر عنه فيما رواه جابر رضي الله عنه قال سالت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن اول شيء خلقه الله تعالى فقال هو نور نبيك يا جابر خلقه الله ثم خلق فيه كل خير وخلق بعده كل شيء وحين خلقه اقامه في مقام القرب اثني عشر الف سنة ثم جعله اربعة اقسام فخلق العرش من قسم والكرسي من قسم وحملة العرش وخزنة الكرسي من قسم واقام القسم الرابع في مقام الحب اثني عشر الف سنة ثم جعله اربعة اقسام فخلق القلم من قسم واللوح من قسم والجنة من قسم واقام القسم الرابع في مقام الخوف اثني عشر الف سنة ثم جعله اربعة اجزاء فخلق الملائكة من جزء وخلق الشمس من جزء وخلق القمر من جزء والكواكب من جزء واقام الجزء الرابع في مقام الرجاء
الرابع في مقام الرجاء اثني عشر الف سنة ثم جعله اربعة اجزاء فخلق العقل من جزء والعلم من جزء والحلم من جزء والعصمة والتوفيق من جزء واقام الجزء الرابع في مقام الحياء اثني عشر الف سنة ثم نظر الله عز وجل اليه فترشح النور عرقا فقطر منه مائة الف واربعة وعشرون الف وادبعة الاف قطرة من النور خلق الله سبحانه من كل قطرة روح نبي ورسول ثم تنفست ارواح الانبياء فخلق الله من انفاسهم الاولياء والشهداء والسعداء والمطيعين الى يوم القيمة فالعرش والكرسي من نوري والكروبيون والروحانيون من الملائكة من نوري والجنة وما فيها من النعيم من نوري وملائكة السموات السبع من نوري والشمس والقمر والكواكب من نوري والعقل والعلم والتوفيق من نوري وارواح الرسل والانبياء من نوري والشهداء والسعداء والصالحون من نتائج نوري ثم خلق الله اثني عشر الف حجاب فاقام الله نوري وهو الجزء الرابع في كل حجاب الف سنة وهي مقامات العبودية والسكينة والصبر والصدق واليقين فغمسه الله ذلك النور في كل حجاب الف سنة فلما اخرج النور من الحجب ركبه الله في الارض فكان يضيء منها كما بين المشرق والمغرب كالسراج في الليل المظلم ثم خلق الله ادم من الارض فركب فيه النور في جبينه ثم انتقل منه الى شيث فكان ينتقل من طاهر الى طيب ومن طيب الى طاهر الى ان وصله الله الى صلب عبد الله بن عبد المطلب ومنه الى رحم امي ثم اخرجني الى الدنيا فجعلني سيد المرسلين وخاتم النبيين ورحمة للعالمين وقائد الغر المحجلين هكذا كان بدء خلق نبيك يا جابر فقد تبين لك بهذا الحديث انه صلى الله عليه وسلم كل العالم وان كل جزء من العالم مظهر له من حيث اتحاده وجزء منه وبعضه وغيره من حيث امتيازه وانفراده اذ نوره الذي هو العقل اصل العالم كما ترى كان منه السموات والارض والنار في هذا الحديث اذ قد ذكر

العرش

العرش والكرسي والنسب بعد ذلك لاجل ما دخل في ضمن ذكر من الاشياء السخيفة عندك كالنار والنجاة والكفار فانك لتعلم ان ادم مجموع البشر برهم وفاجرهم ومؤمنهم وكافرهم من حيث هم اجزاؤه وهم نفسه وصنيعهم وذكرهم وانثاهم وانه من حيث شيء بعد امتياز الذرية عنه بعضهم وانما هو الاسم على ابقاء الصورة على حالها بالظاهر بعد افتراقهم عنها وانهم اجزاؤه وابعاضه واغياره وليسوا باغيار وهو وليسوا هو بعد امتيازهم عنه من حيث الانتباج ولذلك يتحدوا اسما اخر وانه اشرف من غيره ممن امتاز عنه من ذريته فنزل عن صفته فلم يعد اليها الا ممن بقي على صفته ان كان ادم نزل عنها فارتفع عليها كما قيل في مدح سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم تخيرا باسم من ادم فما زلت متحدرا اتنقل وان تشرف كل شيء منهم شرف لي فهو في صورة الاشرف مني في صورة اخرى كالرسل والانبياء بالنسبة الى الاولياء والاولياء بالنسبة الى من سوى الرسل والانبياء فانك لا تجد مظهرا لادم هو جزءه وعينه من حيث الاتحاد وبعضه وغيره من حيث الامتياز عن المجموع فكذلك محمد صلى الله عليه وسلم عليه الصلاة والسلام مجموع العالم من حيث العالم اجزاؤه وهو متفرق ما بين حجاب ومحجوب وفاضل ومفضول لما ذكر بعد هو بعض العالم من حيث امتيازه بصورته المحمدية واجزاء العالم ابعاضه واغياره وهو وليست هو وهو في بعض العالم اشرف منه في بعض فشرف كل شريف لي وهو من حيث روحانيته التي هي العقل المحض الاول المعبر عنه بالعقل في الحديث حيث الامر قال عليه الصلاة والسلام اول ما خلق الله العقل اشرف من غيره بما امتاز عنه فلم يبلغ درجته ولم يسق على وضعه من كتاب بلغة الغواص للشيخ الاكبر رحمه الله امين

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين الحمد لله قابل توبة عبده اذا تاب لا سيما ان يفرح بتوبته كما ورد عن سيد الاحباب والصلوة والسلام على سيدنا محمد وآله واصحابه اما بعد فقد سالني من جاءني على فرض عين ومنزلته في اعلى منازل السماك كسلسلة السلف الطاهر والجناب الفاخر ذو الرتبة في الدين روح الله روحه في العالمين ان اكتب على قوله تعالى قال امنت انه لا اله الا الذي امنت به بنو اسرائيل وانا من المسلمين الاية فاجبت الى ذلك وكنت في غابر الزمان حسب ما ظهر لي من غير تقليد من غيري للاشياء من فيض مولي الحميد فاحببت الزيادة في الكلام العزيز ليظهر الرد على من قال بتكفير مولى العلماء وتاج الاولياء مولانا الشيخ محيي الدين بن العربي والطعن في كلامه وزيادة الكلام العزيز لا فائدة في ملامته فاقول وبالله التوفيق اعلم يا اخي وفقني الله واياك طريق الصواب واجنبني [illegible] واياك عن مسالك التعصب والاعتصاب ان علماء الاسلام واهل الولاية والاحتشام قد ضللوا

في ايمان فرعون موسى فمنهم من طرق طرق الكفر والطغيان ومنهم من ادخل عنقه في ربقة
الايمان الى يوم الجزاء والا حشا والحق ان الاية الشريفة مصرحة بالايمان من غير
مانع منطوقا ولا مفهوما فان لا النفي حكم الجنس والخبر محذوف والتقدير امنت
انه اي بانه لا اله الا الذي امنت به بنوا اسرايل والمعنى صدقت وتيقنت ان لا معبود
بالحق في الوجود الا الله الذي امنت به بنوا اسرايل والذي امنت به بنوا اسرايل هو المعبود
بالحق الذي جاء موسى وهارون عليهما السلام فقد حصل ايمانه في المعبود بالحق منطوقا
ومفهوما وانه قال ذلك بقلبه مصمما على ذلك ونطق بلسانه اما النطق باللسان فهو ظاهر واما
الايمان بالقلب فبشهادة الجملة الفعلية التي هي امنت المؤكدة بمضمون الجملة الاسمية وان
واللام المؤكدة بالجملة الاسمية التي هي وانا من المسلمين ومن له طبع سليم وعقل مستقيم يعلم ان هذا
القول انما قاله عن اعتقاد عقلي لا اذ حالة الغرق عند غمرات الماء له وغشيانه وقد قال المحققون
من المتكلمين ان الايمان هو التصديق بالقلب والاقرار باللسان لاجراء الاحكام فكيف
من صدق بجنانه ونطق بلسانه ثم اختطفته المنية بعد ذلك وهذا معنى قول
الشيخ فقبضه عند ايمانه قبل ان يكتسب شيئا من الاثام فانه لم يعش بعد ذلك والاسلام
يجب ما قبله اي في حق الخالق لا في حق الخلايق فانه قدس سره لم يجعل ذلك التقييد لذلك ثم قال
وجعله اي عليه عنايته سبحانه لمن شاء حتى لا ييأس احد من رحمة الله اخذا من قوله تعالى يا عبادي
الذين اسرفوا الاية وتاييدا لكلامه بقوله تعالى لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون فلو كان
فرعون ممن ييأس ما بادر الى الايمان وهذا الكلام صدق وكلام محقق وما يجهله الا من لا يعرف
اساليب الكلام والدليل على قبول الايمان قوله تعالى الان وقد عصيت قبل وكنت من المفسدين
القاعدة البيانية وهي اذا كان هناك نفي وجد تسلط النفي على القيد ورفعه وعلى
هذا فالهمزة للانكار والانكار بمعنى النفي فيكون المعنى ما عصيت الان بل حبب
ايمانك عصيانك فيكون نفيا للقيد ويجوز ان يكون القيد قيدا للنفي والمعنى حالة
عصيانك فيكون لم يكن بل زالت بايمانك واذا صح ايمانه عقلا من غير معارض قطعي حكم بما
قال الشيخ قدس سره ومن تخالجه بانه يصح لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه قال ابن هشام
في المغني الاول الانكار الابطالي وهذا يقتضي ان ما بعدها غير واقع وان مدعيه كاذب
نحو الربكم البنات ولهم البنون والثاني الانكار التوبيخي فيقتضي ان ما بعده واقع
وان فاعله ملوم نحو اتعبدون ما تنحتون والاية من قبيل الثاني فيكون معنى الاية والله اعلم
الان امنت لا الان ما امنت اذ بعد الهجوم واقع وهو العصيان والا يلزم الكذب
في كلام الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا اما ما قبلنا ايمانك فلا دليل عليه من الاية

باحدى

[illegible]

باحدى الدلالات الثلاث ويجوز ان يكون الهمزة من قبيل الغناء والتعطف
في المثال كقول القايل الا تضرب زيدا وهو اغوى ليعطف عليه بدليل قوله تعالى فقولا له قولا
لينا لعله يتذكر او يخشى ولعل من الله واجبة الوقوع اذ الترجي في حقه تعالى محال
وهذا الكلام هو الذي نفعه في تلك الحالة حيث تذكر لطفه لعباده فلم ييأس من رحمة الله
واما قصة نوح ويونس عليهما السلام فلا ينافي ما قلناه اما اولا فلانها مقيدة
نفع الايمان في كشف الخزي في الحياة الدنيا مع ان الاستثناء منقطع والتوبيخ الماضي
من الان لدلالة الا الان فانه كم من توبيخ في القران في حق المومن العاصي وكذا التكرار
في ذكر فرعون وذمه ولعنه فانه قال سبحانه في الا من تاب وامن الاية كما في القران في حق المومن
في غير موضع منها ومن يقتل مؤمنا متعمدا الاية وكذا في حديث المشار في قايله
افضل الصلوة والسلام ولا نقول اهل السنة والجماعة بان المومن يخرج بذلك عن ايمانه
وفرعون قد دخل تحت قوله الا من تاب وامن فانه نطق القران بايمانه واما قوله
فاخذه عدو لي وعدو له فان اسم الفاعل من جملة المشتق حقيقة حال التلبس بالمعنى او جزئه
الاخير لا في حال النطق على الاصح عند الاصوليين وفي غيره مجاز والمجاز لا بد له من قرينة
واي قرينة دلت على انه مات على الكفر فلا بد للقايل بالكفر من ابرازها ليحكم عليها
مع ان المجاز لا يعارض الحقيقة وللقايل ان يقول قوله عدو لي من باب المشاكلة
لانه عدو لموسى عليه السلام حقيقة وليس بعدو لله واما الذي اصبح
بقوله اذا حضر احدهم الموت الان فالمراد به حلول ملك الموت كما هو
مصرح في كتب التفاسير وان قلنا المراد موت النفس فالمراد انها وصلت الروح الى الغرغرة
ومع لا يكون دليلا قطعيا بعدم قبول ايمان فرعون فانه ليس بمعلوم انه ما قال هذا الكلام الا
عند الغرغرة بل انه امنت انه لا اله الا الذي امنت به بنوا اسرايل الاية قرينة انه ما قال ذلك حال
الغرغرة لشهادة طول الكلام مع طول الملك ولانه يخاطب جمادا وايمان الياس الذي من سمع
شرعا هو ايمانا يوم القيمة وهو نعمة والا يلزم الكذب في كلام من حيث قال فلولا قرية امنت
فنفعها ايمانها الا قوم يونس الاية واما في الدنيا فانه مقبول بدليل قوله تعالى يا عبادي الذين
اسرفوا على انفسهم الاية فلم يقيد وقتا دون وقت ولا شخصا دون شخص ودخل ايمان الياس
وغيره وقد تقدم قوله انه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون وما عليها من الحال وقصة
اسامة تقتضي ان ايمان الياس مقبول شرعا واما قوله ان الله لا يغفر المشرك ما دام عليه كما
ومات عليه بدليل قوله صلى الله عليه وسلم لا الله من اشرك [illegible] حين [illegible] يا عبادي

[illegible]

الذين اسرفوا على انفسهم الاية بعد ان قال ما احب ان تكون لي الدنيا وما فيها بهذه
الاية رواه الطبراني والبيهقي وهو قريب من قوله عليه السلام وان زنى
وان سرق واما قوله تعالى ربنا اطمس على اموالهم فقد بين لنا ان علينا ان الاستجابة انما
هي في حق فرعون فانه ما امن الا حين عاين الغرق فكان الغرق هو العذاب الاليم في
حقهم يوم القيمة بل قال البيضاوي في قوله ادخلوا آل فرعون اشد العذاب هو الغرق مع انهم ما امنوا فلا تكون
الاستجابة لقوله فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب فلا دلالة فيه لدخوله النار فان المضاف اليه لا ترى انك اذا قلت
ضربت غلام زيد زيد ليس بمضروب وكذا اتبع فاوردهم النار ليصيرهم واردين فانه للمسبب وان سلم
دخول النار فهو بسبب ظلم العباد وهو ليس في القران ولا في السنة دليل صحيح يدل على التخليد اما فذلك اسم
[illegible] النار الاتي بمعنى الابد والي قيد اعظم من ظلم العباد في الدنيا للغرق
في الآخرة تقدم قوم عن المضيعة بين الخلائق واذا عرفت ذلك عرفت ان الكلام في الروضة لا يكون
دليلا فان فرعون ما قال الذكر وهو كبيت مذبوح لما تقدم مع انه لا دليل قطعي على انه مات كافرا بحسب السياق
ولا عدمه وبالجملة فالاية [illegible] ان في محتملة والشيء اذا احتمل الامرين لا يقطع منه الاستدلال له
واما من يقول يكون الشيخ محي الدين بن العربي [illegible] فجعله [illegible] بالالحاد حيث تكلم على من لا يصل
الى كنه كلامه من اساطين العلماء وتحارير الفضلاء وعجزت افكارهم عن فهم اسرارهم والعجب ان تكلم بما
يعلم حيث لم يعرف اصطلاحهم ومن لم يعرف شيئا انكره والشيخ يعني بذلك سعة رحمة الله وهذا
القايل بعدم سعة رحمة الله وبغض عباده ويحثهم على الياس من روح الله ولا ييأس من روح الله الا
القوم الكافرون ايها المولى كان سهمي قصير والنافذ بصير لكن انقل اشعة المعاني الى ذهن القلب وضعها
في صندوق العقل ما جلى [illegible] من صدا التعصب ليظهر لك شعاع شمسها من يومها وامسها
ثم في عقول الرجال في قصار فهمهم وتصادفهم اللهم اطلع ثمار الاماني من اغصان امان لم تلطفك
شعثت احوالنا الهي فبعض عجزي ردد نشاطي وطوى ثوب انبعاثي وانبساطي اخلقت ملابس
الشبيبة ووهن عظم العزيمة فنابت لمة الهمة عجز قدم البقاء عن الثبات اقشعرت
جلدة الجلد فان الا نقلت الى دار الابد اللهم نعوذ بك من الغفلة عنك والجهل بك والوحشة منك
انت انطقتنا بحمدك وانت امرت جوارحنا على طاعتك باراداتك حيينا وعن قدرتك ظهرنا وبا
حيائك حيينا وبآياتك راينا وبشهادتك شهدنا وبالهامك علمنا وعرفنا اللهم نزه اسماعنا
عن اللغو ونفوسنا عن الذنوب واللهو وقلوبنا عن الغفلة والسهو والهمنا فهم منطق الحكمة وعبارة
انا صنيع العداوة واشارة الدلالة والمعرفة يا ارحم الراحمين ويا خير الناصرين تمت الرسالة بحمد الله وعونه
على يد افقر الفقراء الى الله [illegible] على المنصور [illegible] ثم [illegible]